ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE
„DIMITRIE GUSTI"

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Serie nouă • Anul XIV
2003 • Nr. 3–4

ACTUALITATEA ŞI PERENITATEA GÂNDIRII LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

DIN SUMAR:

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Personalismul energetic al lui C. Rădulescu-Motru
VIOREL N. CERNICA, Conceptul de om în teoria personalist-energetică a culturii
CONSTANTIN ASLAM, C. Rădulescu-Motru şi proiectul modelului specificităţii româneşti
MARIN DIACONU, C. Rădulescu-Motru şi Academia Română
DAN BANCIU, Repere istorice în constituirea criminologiei şi sociologiei crimei în România
SORIN M. RĂDULESCU, MONICA C. PĂTRIOARĂ, Abuzul sexual asupra minorilor
RESTITUIRI; COMENTARII; RECENZII ŞI NOTE DE LECTURĂ; VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Dr. ILIE BĂDESCU, directorul Institutului de Sociologie „Dimitrie Gusti"; dr. Sorin M. RĂDULESCU, redactor şef; dr. Maria COBIANU-BĂCANU, redactor şef-adjunct; dr. Maria LARIONESCU, redactor şef-adjunct; dr. Iancu FILIPESCU, secretar general de redacție; dr. Dan BANCIU; dr. VIRGILIU CONSTANTINESCU; dr. Ştefan BUZĂRNESCU; dr. Mihail CERNEA, membru corespondent al Academiei Române; dr. Emilian DOBRESCU; dr. Ioan DRĂGAN; Ion GLODEANU, secretar ştiințific al Institutului de Sociologie „Dimitrie Gusti"; dr. Oscar HOFFMAN; dr. Petru ILUȚ; dr. Michel MAFFESOLI, Universitatea Paris V; Ioana PETRE; dr. Paul H. STAHL, membru de onoare al Academiei Române, director de studii la École de Hautes Études en Sciences Sociales (Paris); dr. Ivan TCHALAKOV, Preşedinte al Asociației Sociologilor din Bulgaria; dr. Ion VLĂDUȚ.

RESPONSABIL DE NUMĂR: dr. IANCU FILIPESCU
Redactori: MARIA LAZĂR COLFESCU; SIMONA-GRAZIA DIMA
Microprocesare şi tehnoredactare text: CRISTIANA TUTUNEA

REDACȚIA: INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE „Dimitrie Gusti"

Calea 13 Septembrie nr. 13, Bucureşti, cod 050711,
Tel. 411.85.32; 410.32.00/2417,
Fax: 411.85.32
e-mail: insoc@insoc.ro

Redactor: ANA BOROŞ
Tehnoredactare computerizată: IOLANDA POVARĂ
Coperta: RĂZVAN DAN CURELEȚ

© 2004, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5
050711, Bucureşti, România
Tel.: 4021-411 90 08, 4021-410 32 00
Fax: 4021-410 39 83
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Se aprobă,
Redactor Şef

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XIV, nr. 3–4 • 2003

S U M A R

ACTUALITATEA ŞI PERENITATEA GÂNDIRII SOCIALE A LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

MARIN DIACONU, O colaborare rodnică 155
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Personalismul energetic – doctrina filosofică originală a lui C. Rădulescu-Motru 157
VIOREL N. CERNICA, Conceptul de om în teoria personalist-energetică a culturii 195
CONSTANTIN ASLAM. Identitatea românească la începutul secolului al XX-lea. Constantin Rădulescu-Motru şi modelul specificităţii româneşti 211
MARIN DIACONU, C. Rădulescu-Motru şi Academia Română 227

CRIMINALITATE ŞI DELINCVENŢĂ

DAN BANCIU, Repere istorice în constituirea criminologiei şi sociologiei crimei în România 239
SORIN M. RĂDULESCU, MONICA C. PĂTRIOARĂ, Abuzul sexual asupra minorilor ca problemă socială 247

RESTITUIRI

Profesorul HENRI H. STAHL la aniversarea a 80 de ani – Interviu acordat lui Mircea Bunea în anul 1981 273

COMENTARII

MARIA COBIANU-BĂCANU, „Vocile săracilor" ascultate de Deepa Narayan – o pasionată cercetătoare a lor 289
IRINA CRISTEA, Cercetarea monografică a realităţii sociale – un program de cercetare ştiinţifică 307

RECENZII ŞI NOTE DE LECTURĂ

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, *Geneza modernă a ideii naţionale. Psihologie etnică şi identitate românească*, Bucureşti, Editura Albatros, 2001 (Viorel N. Cernica); IOANA PETRE, DAN BANCIU, ECATERINA BALICA, *Tineret, norme şi valori. Repere pentru o sociologie a tineretului*, Bucureşti, Editura Lumina Lex, 2002 (Simona Raşeev) 317

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Dezbaterea *Probleme actuale şi de perspectivă ale reformei în domeniul justiţiei pentru minori şi tineri Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti"*, 21 mai 2003 (Cristina Dâmboeanu) 321

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 155–327, Bucureşti, 2003

ACADEMIA ROMÂNĂ
BIBLIOTECA
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

Kotecha

O COLABORARE RODNICĂ

Momentul spiritual interbelic a însemnat, în viaţa Facultăţii de Filosofie şi Litere din Bucureşti, constituirea a trei şcoli: una sociologică, a lui Dimitrie Gusti, alta psihologică, a lui C. Rădulescu-Motru, şi o alta, filosofică, a lui Nae Ionescu. Fiecare dintre ele avea să se reverse, prin individualităţi şi în mod specific, şi după 1948.

Între şcoala sociologică şi cea psihologică a fost o strânsă colaborare, atât la nivelul şefilor de şcoală, cât şi la acela al membrilor lor, împreună contribuind substanţial la afirmarea culturii româneşti în plan naţional şi cu ecouri şi în cel internaţional.

Privind, acum şi aici, raportul dintre cele două şcoli dinspre C. Rădulescu-Motru, constatăm că acesta a avut o bună conlucrare, teoretică şi practică, cu D. Gusti, cu publicaţii ale acestuia şi cu colaboratorii lui apropiaţi.

Într-o notă introductivă ca aceasta (într-un fel. întregitoare pentru fişa din dicţionarul *Sociologilor români,* 2001, unde cele mai multe referinţe n-au legătură cu sociologia, ci privesc numai istoria filosofiei româneşti), doar semnalăm câteva fapte, evidente la nivel fenomenal şi cu profunde semnificaţii sociologice, aşezate în istoria sociologiei româneşti şi în viaţa sociologică interbelică.

Răspunsul la discursul de recepţie la Academia Română, al lui Rădulescu-Motru, rostit în 9 iunie 1924, a fost dat de Dimitrie Gusti.

C. Rădulescu-Motru a fost membru deosebit de activ al Institutului Social Român; într-o vreme fiind membru în comitetul de conducere sau preşedintele Secţiei culturale.

În cadrul ciclurilor de conferinţe organizate de I.S.R., în anii '20 şi '30, Rădulescu-Motru a susţinut câteva conferinţe, dintre care amintim: *Concepţia conservatoare şi progresul* (17 decembrie 1922, ciclul „Doctrinele partidelor politice"); *Psihologia capitalistului* (10 ianuarie 1926, în deschiderea ciclului „Capitalismul în viaţa socială"); *Psihologia satelor* (16 ianuarie 1927, ciclul „Oraşul şi satul"); *Mentalitatea profesională* (22 ianuarie 1928, ciclul „Politica culturii") ş.a.

Rădulescu-Motru a colaborat la „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială" (1922), cu studiul *Rasa, cultura şi naţionalitatea în filosofia istoriei,* iar la volumul omagial dedicat lui D. Gusti (1936) cu studiul *Problema destinului în filosofia ştiinţifică.* De asemenea, a colaborat la volumul colectiv cu ancheta din vremea ministeriatului lui Gusti (1932–1933) cu discursul *Organizarea culturii,* ţinut în parlament în 16 iunie 1933, cu prilejul discutării *Legii pentru organizarea culturii;* iar la *Enciclopedia României,* cu studiile: *Psihologia poporului român* (vol. I, 1938) şi *Însuşirile sufleteşti ale populaţiei în viaţa economică* (vol. II, 1939).

La Editura Institutului Social Român, alături de lucrări de sociologie, a apărut şi traducerea *Criticii raţiunii practice* a lui Immanuel Kant, tălmăcire înfăptuită de D.C. Amzăr şi Raul Vişan, cu o introducere a lui Rădulescu-Motru şi o alta a lui Nae Ionescu.

La sărbătorirea lui Gusti, cu prilejul împlinirii a 25 de ani de învăţământ (10 ianuarie 1937), Rădulescu-Motru a rostit o cuvântare, în numele Academiei Române, al cărei vicepreşedinte era în acel moment, şi al său personal.

Cu diverse prilejuri, Rădulescu-Motru a valorizat şi a popularizat activitatea Şcolii Sociologice a lui Gusti. Astfel, la postul naţional de Radio, filosoful, psihologul şi publicistul Rădulescu-Motru a prezentat vol. I al *Enciclopediei României* (2 iulie 1938), iar peste un an a vorbit despre *Serviciul Social* (7 mai 1939).

D. Gusti, la rândul lui, a colaborat la reviste conduse de Rădulescu-Motru, încă din 1900 (avea pe-atunci 20 de ani), mai întâi la „Noua Revistă Română", apoi la „Ideea Europeană" şi la „Revista de filosofie". Amintim doar studiul *Sociologia. Schiţa unui sistem de sociologie,* din volumul omagial dedicat profesorului Rădulescu-Motru de „Revista de filosofie" (1932).

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 155–156, Bucureşti, 2003

De asemenea, mai toţi elevii de vază ai Şcolii Sociologice a lui Gusti au colaborat la „Revista de filosofie", cu studii, articole, recenzii în care au prezentat cărţi ale profesorului Gusti ori ale Şcolii Sociologice, amintim doar pe Traian Herseni, Anton Golopenţia, D.C. Amzăr, Ernest Bernea, Mircea Vulcănescu ş.a.

Şi s-ar putea continua şi cu alte aspecte ale rodnicei conlucrări între şcoala de sociologie şi cea de psihologie, de psihologie socială.

În *Răspunsul* său la discursul de recepţie al teoreticianului personalismului energetic, D. Gusti i se adresa astfel noului academician: „Prin opera d-voastră sunteţi un eminent reprezentant al ştiinţei şi al gândirii naţionale. Valoarea operei d-voastră este importantă, ceea ce justifică reputaţia d-voastră bine stabilită, admiraţia şi amiciţia ce vă înconjoară din ce în ce mai frecvent şi totdeauna mai viu (...). Sunteţi o ilustraţie verificatoare a propriei d-voastră teze metafizice a vocaţiunii. Aţi simţit şi d-voastră vocaţia activităţii pe care aţi desfăşurat-o ca scriitor, organizator şi profesor. Aveţi un succes legitim pe catedră şi forţa didactică a operei, ca şi a cursului d-voastră, atrag sufletul tinerimii serioase nu prin lanţul de aur al verbului seducător, ci prin lanţul de oţel al adevărului în sine impunător. Codul moral, ce impune imperativul: a primi şi a servi, înlătură radical acele două stări de spirit îngrijorătoare, de ieri şi de azi, ale societăţii româneşti, anume, scepticismul, ce tulbură conştiinţa, şi indiferentismul, ce slăbeşte voinţa. A primi şi a servi înseamnă a se institui pe sine însuşi în spaţiu şi timp, în faţa acelui orizont social ce-l indică naţiunea din care insul face parte" (*Sociologia militans*, 1934, p. 562, 566).

La 80 de ani de la intrarea în Academia Română şi după 45 de ani de posteritate, când spiritul creatorului de sistem filosofic original şi al şcolii de psihologie de la Bucureşti este în plin proces de revigorare, întru înfăptuirea românismului şi a dialogului viu cu spiritualitatea europeană, ca revistă academică, ne-am adresat câtorva cercetători, sociologi ori buni cunoscători ai gânditorului, spre a dezvălui semnificaţii perene, actuale şi cu viitor, al operei profesorului, filosofului, psihologului şi gânditorului social care a fost şi va fi C. Rădulescu-Motru.

Marin Diaconu

PERSONALISMUL ENERGETIC – DOCTRINA FILOSOFICĂ ORIGINALĂ A LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

În filosofia lui C. Rădulescu-Motru, ştiinţa este singura cale de pătrundere a gândirii în profunzimea realului. Interesul său pentru relaţia dintre ştiinţă şi filosofie durează din vremea studiilor, fapt descoperit şi apreciat deosebit de favorabil de către profesorul său, T. Maiorescu. Orientarea spre psihologie, ştiinţă a psihicului uman bazată pe studii experimentale, impusă puternic în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, îşi are obârşia în ideea sa despre fundamentul ştiinţific al filosofiei. Dar nu numai atât, el a urmărit, cu fervoare, am spune, aşezarea gândului filosofic pe un element unificator al întregii existenţe, şi acesta l-a văzut în energie, care, în contextul secularei dispute dintre materialişti şi idealişti, este concepută ca soluţie la explicarea monismului lumii. Ştiinţa, ca studiu al înlănţuirilor uniforme şi constante dintre fenomene, a descoperit substratul energetic al lumii şi a depăşit această contradicţie, fiindcă nimic nu rămâne în afara energiei. Legitimarea ştiinţei şi a filosofiei se regăseşte în relevarea adevărului obiectiv. Din acest principiu C. Rădulescu-Motru a asociat personalismul cu energetismul, dând astfel un sistem original de filosofie.

După o fecundă şi îndelungată meditaţie filosofică, în anul 1927 apare *Personalismul energetic*, opera ce sintetizează întreaga gândire a lui C. Rădulescu-Motru. Deocamdată, marcăm una dintre multiplele motivaţii privind publicarea lucrării respective. Aceasta reprezintă o mărturie, pentru sine, dar cu certitudine şi pentru întreaga mişcare filosofică românească, despre capacitatea lui de a da la iveală, la vârsta senectuţii, o scriere capitală, vrând să infirme ideea că la noi se face filosofie doar până la o anumită vârstă. Dar a mai năzuit să arate că, dincolo de variatele sale poziţii universitare şi sociale, vocaţia sa reală este cea de gânditor. În toate, el a acţionat ca un filosof şi a crezut în celula filosofică autohtonă. O asemenea râvnă se reflectă în *Prefaţă*, cu observaţii interesante despre starea filosofiei în România. Filosoful constată cu tristeţe lipsa unei tradiţii filosofice, din care cauză nu a fost posibilă inovarea filosofică[1]. În rândul marilor filosofi ai

[1] Acelaşi lucru îl relevă Ioan Petrovici: „Este cert că mişcarea filosofică din ţara noastră e cât se poate de redusă. Scrieri curat filosofice se tipăresc puţine şi se cetesc puţine. Reviste speciale de filosofie nu avem, iar acelea care s-au încumetat să apară, şi-au văzut dispariţia curând. Academia noastră nu cuprinde o secţie filosofică..." Ioan Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, 1925, p. 167.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 157–194, Bucureşti, 2003

omenirii el nu concede să includă nici un gânditor autohton, cum ar fi fost cazul cu Vasile Conta şi A.D. Xenopol. Autorul urmăreşte, prin această omisiune, să pregătească terenul pentru posibila primire nefavorabilă a cărții sale. Este o îndrăzneală, spune filosoful, să-i ceri cititorului, neiniţiat şi neinteresat de meditaţia filosofică, să studieze un sistem filosofic cum este cel dezvoltat în cartea *Personalismul energetic*. Autorul aduce, în sprijinul susţinerilor sale, exemplul câtorva iluştri înaintaşi, care, deşi aveau darul scrisului, nu s-au încumetat să publice lucrări de filosofie, amintind pe dascălii săi Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iaşi. Totuşi, în mişcarea filosofică românească s-a produs o evoluţie, iar Motru nu ezită să menţioneze propriile fapte – publicaţiile: „Studii filosofice", apărută în opt volume în intervalul de la 1897 la 1923, şi „Revista de filosofie". În primul număr al „Revistei de filosofie" se spunea: „în direcţia sa generală, ea va tinde să dea la lumină contribuţii pentru formarea unei conştiinţe filosofice originale româneşti". Iată, în 1927, cel mai important filosof al timpului, era convins de precaritatea gândului filosofic românesc, deşi Marin Ştefănescu a dat la iveală, în 1922, *Filosofia românească*, semn că pe filosof nu-l convinseseră argumentele fostului său student şi coleg. Motru crede că o conştiinţă filosofică originală românească nu apare numai din faptul că se scrie filosofie în limba română: „Dacă prin aceea ce se scrie nu se dezvăluie aptitudinile şi aspiraţiile sufletului românesc, în zadar filosofia care se scrie este în limba română, ea tot străină rămâne", cauza fiind inexistenţa unei şcoli filosofice naţionale. În viziunea sa, toate marile sisteme filosofice sunt un reflex al tipurilor de personalitate ale neamurilor, dar ele progresează numai în anumite şcoli filosofice. Nici publiciştii filosofi, nici publicul nu lucrează la formarea unei conştiinţe filosofice româneşti. Statul este indiferent. Dar ce putea să facă, întrebăm noi? După aproape 35 de ani de publicistică filosofică, C. Rădulescu-Motru este obligat să constate incoerenţa mişcării noastre filosofice. Deşi se discuta insistent despre şcoala maioresciană, de care indubitabil aparţinea, Motru este îndrituit să afirme: „Publiciştii filosofi lucrează la întâmplare, după sugestiile date de mişcarea filosofică străină. Începutul făcut de unul nu se continuă de cei veniţi în urmă. Fiecare îşi caută originalitatea în ceeá ce n-a mai fost spus de alţii". Constatare valabilă şi astăzi, explicabilă prin revenirea continuă a fiecărei generaţii la izvoarele filosofiei universale şi nicidecum la sistemele româneşti, atâtea câte sunt.

În filosofie, personalitatea filosofului are o importanţă mai mare decât personalitatea savantului în istoria ştiinţei, susţine C. Rădulescu-Motru. Noutatea filosofică trebuie să aparţină cuiva. Rostul natural al filosofiei este dat de filosofii înşişi: „Prin filosofie românească înţelegem argumentarea sistematică, prin care o conştiinţă formată în mediul poporului românesc ajunge să-şi împace, în mod sincer, adevărurile dovedite de ştiinţă cu credinţele tainice ale experienţei sale proprii; adecă este reflectarea asupra celor ce se dau ca sigur ştiute, adusă la gândire unitară cu conştiinţa de sine a omului produs de mediul românesc. Aceea ce este românesc în filosofia, pe care o dorim, nu este dar felul cunoştinţelor asupra cărora se reflectează – acestea sunt cele date de ştiinţă în genere – ci atitudinea

intimă a celui ce reflectează"[2], cu acest ultim gând se apropie, surprinzător, de viziunea lui Nae Ionescu despre filosofie[3].

De ce atât de târziu a apărut această capodoperă a filosofului? Întrebare firească, derivată din înseşi precizările autorului. Chestiunea ţine, indubitabil, de context. La mijlocul deceniului trei al secolului al XX-lea, Motru era considerat, dacă nu direct, un filosof cu operă încheiată[4]. Filosoful a vrut să demonstreze că poate oferi în continuare opere durabile, ba chiar lucrări ce marchează o doctrină proprie, închegată şi coerentă. După cum vom constata, această scriere a trezit un mare interes, mai ales la tineri, care au considerat-o operă fundamentală a filosofiei româneşti.

1. IDEI DESPRE PERSONALISMUL ENERGETIC ÎN OPERA LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

Perspectiva personalismului energetic este afirmată de Motru din primele sale lucrări, şi putem vorbi despre efortul său continuu de construcţie a unei filosofii a personalismului energetic, ea fiind expusă nu doar în *Elemente de metafizică, Personalismul energetic* şi *Vocaţia*, ci în toate studiile sale filosofice. După cum el însuşi ţine să precizeze, lucrarea *Personalismul energetic* reia ideea, afirmată în scrieri anterioare, despre rolul pe care îl are personalitatea omenească ca transformatoare a naturii. Soluţia personalismului energetic este o constantă a sistemului său filosofic.

Analiza concepţiei lui C. Rădulescu-Motru despre personalismul energetic trebuie făcută în raportare directă la direcţia filosofică spre care s-a orientat. Filosoful român a fost la începutul carierei sale un kantian[5], mărturie fiind şi teza lui de doctorat, al cărei conducător a fost W. Wundt. Din gândirea kantiană,

[2] Peste aproape 20 de ani Motru revine asupra acestei teme: „Nu faptul că te ocupi de un anumit subiect îţi dă caracterul specific de gânditor român, ci modul cum concepi un subiect, de care de altminteri s-au ocupat şi alţii", în C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi Adăugiri*, Bucureşti, Editura Floarea Darurilor, 1996.

[3] Nae Ionescu afirmă despre rostul filosofiei: „Filosofia este rezultatul unei operaţii prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a ne descoperi o unitate specifică şi statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaşte; de a ne afirma pe noi; peste tot şi toate; până într-atât, încât nu ne căpătăm liniştea adevărată decât atunci când – şi dacă! – izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există nici un univers; există atâtea universuri *câţi oameni sunt*" (Nae Ionescu, *Neliniştea metafizică*, ediţie Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993, p. 105).

[4] Semnificativă este scrisoarea nedatată şi probabil netrimisă lui Motru de către Nae Ionescu: „Petrovici scrie articolul necuviincios pe care îl cunoaşteţi şi are – ca şi Gusti, ca şi Negulescu, ca şi atâţia alţii – faţă de Dvs. o atitudine superior îngăduitoare. (...) Petre Andrei râde cu hohote când aude de personalismul energetic", *Scrisoarea lui Nae Ionescu către C. Rădulescu-Motru*, în „Viaţa Românească", 3–4, 1994. text îngrijit de Tatiana Constantinescu, notă introductivă şi note de Marin Diaconu., p. 101.

[5] Ioan Petrovici îl caracteriza astfel: „cugetător român, care a încercat o construcţie proprie pe baze kantiene", Ioan Petrovici, *op.cit.*, p. 218.

C. Rădulescu-Motru a preluat ideea despre ceea ce se poate cunoaşte de către raţiune[6]. Motru a adâncit această temă prin valorificarea concluziilor ştiinţelor, în special a celor biologice şi psihologice. Raţionalist pe linie kantiană prin filiera wundtiană, C. Rădulescu-Motru concepe realitatea în înlănţuirea ei cauzală. Nu lipsesc, în lucrările sale, idei preluate de la Nietzsche.

Avem un caz foarte interesant de constituire a unei concepţii filosofice înrădăcinată într-o anumită doctrină şi apoi dezvoltată ca o viziune proprie. Este limpede kantianismul scrierilor de început ale lui Motru. Însă orientarea sa scientistă l-a determinat să evalueze permanent sistemul kantian în funcţie de evoluţia cunoaşterii ştiinţifice. El afirmă că mulţi dintre filosofii de la sfârşitul secolului al XIX-lea au fost oameni de ştiinţă: Wilhelm Wundt, W. Ostwald, Ernst Haeckel, Henri Bergson, Henri Poincaré, ale căror idei le examinează din perspectiva propriei doctrine, personalismul energetic. Ca unul dintre cei mai avizaţi cunoscători ai filosofiei contemporane, a căutat să edifice propriul sistem filosofic, cel al personalismului energetic, şi să-l impună în gândirea filosofică.

Este printre primii gânditori europeni care pune în lumină această nouă dimensiune a realului. În toate lucrările sale discută despre energie. Dar el nu se opreşte la noţiunea fizică de energie şi, de aceea, examinează critic, din unghiul filosofiei, energetismul.

Dimensiunea energetică a existenţei a fost relevată de autor încă din lucrarea sa de licenţă *Realitatea empirică şi condiţiunile conştiinţei*, în aserţiuni ce anticipă capitole din *Elemente de metafizică* şi din *Personalismul energetic*.

Dar despre teoria conservării energiei referă, pentru prima dată, în articolul *Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice,* scris la solicitarea lui Maiorescu. În acest studiu de debut al lui C. Rădulescu-Motru în publicistica filosofică[7], autorul discută despre diverse teorii, şi aminteşte de teoria conservaţiunii energiei „care dă întregei direcţiuni moderne un fel de unitate filosofică"[8]. Iată afirmată în anul 1893 ideea despre energie ca fundament al unei noi filosofii. Această teorie conferă caracter de necesitate legilor constatate în succesiunea fenomenelor naturale. Căldura, electricitatea, lumina, afinitatea chimică devin materialiceşte determinate. În acest prim studiu filosofic, Motru nu putea să treacă peste concepţia unui autor cu răsunet în acel timp, Du Bois-Reymond. Acesta tăgăduieşte posibilitatea de aplicare a legii conservaţiunii energiei la fenomenele psihice. C. Rădulescu-Motru crede, dimpotrivă, în existenţa înlănţuirii cauzale a proceselor psihice, exprimată într-un mod specific dat de intervenţia directă a persoanei umane: „cunoştinţa legii – luată ca act de cunoştinţă – este fără efect în succesiunea fenomenelor obiective, e însă determinantă pentru cele psihice. Aici, în ultimul caz, observatorul nu e

[6] „doctrina lui Kant, face, în raport cu sistemul personalismului energetic, oficiul unei indicaţii", Gh. Al. Cazan, C. Rădulescu-Motru, studiu introdutiv la C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, p. XVIII.

[7] C. Rădulescu-Motru, *Cauzabilitatea mecanică şi fenomenele psihice,* „Convorbiri literare" nr. 1, mai 1893, nr. 2, iunie 1893.

[8] *Ibidem*, p. 48.

contemplativ, nu constată numai, ci pe fiece secundă având conştiinţa de ce are să vie, e şi agent, schimbă mersul normal de mai nainte prevăzut, dă ocasie pe fiece secundă la produse psihice noi, care tocmai fiind noi nu intră sub prevederea legii. (...) În natura fenomenelor psihice, în rezumat dar, sunt elemente nereductibile după principiul cauzalităţii mecanice"[9]. O observaţie deosebit de pertinentă privind cauzalitatea psihică, influenţată de om şi diferită de cauzalitatea mecanică. De aceea, în domeniul psihologiei nu se poate aplica teoria energiei mecanice: „înrâurirea conştiinţei observatorului în succesiunea fenomenelor este de ajuns a ne răpi orice nădejde de a vedea în acest domeniu stabilindu-se o teorie a energiei, o echivalenţă între cauză şi efect"[10]. La numai 25 de ani, Motru a intuit specificul cauzalităţii în lumea psihică, idee ce o va dezvolta în lucrări ulterioare, întâlnindu-se în acest punct cu Max Weber, autor al viziunii despre specificul cunoaşterii ştiinţifice a socialului, provocat de comportamentul uman care intervine în procesele sociale, datorită valorilor, credinţelor şi atitudinilor ce stau la baza acestuia.

Analizei energiei, C. Rădulescu-Motru îi consacră, în 1902, o lucrare de mai mare amploare, *Ştiinţă şi energie*. De această dată, el consideră energia ca act ce poate fi cunoscut: „Singura realitate pe care inteligenţa noastră o poate cunoaşte ştiinţificeşte este aceea a energiei. Energia este acel ce real, necondiţionat care apare sub forme felurite simţurilor noastre; ea e substratul lumii eterne obiective, precum şi a celei interne, subiective. Noţiunea ei întruneşte la un loc vechile noţiuni ce păreau că se exclud până aci: pe aceea a sufletului şi pe aceea a materiei. Ambele aceste noţiuni apar acum ca fiind noţiunile a două grupuri de fenomene, care se condiţionează într-un mod reciproc"[11]. Noţiunea de energie este esenţială în sistemul filosofic numit energetism. Din gândirea chimistului W. Ostwald preia ideea despre cosmosul energetic, considerată de el expresie a demersului ştiinţific şi nu a unei speculaţii gratuite. Nu va rămâne la doctrina lui W. Ostwald. De altfel, se cuvine să amintim diferenţa făcută de filosoful nostru între energetismul său şi energetismul lui W.Ostwald. Energetismul derivă din ipostazierea unităţii naturii în realitatea energiei. Personalismul energetic judecă existenţa ca un reflex al personalităţii. Astfel, natura capătă un nou sens prin analiza ei ca formă a energiei. Motru face diferenţa între energia fizică şi energia psihică[12], delimitându-se de concepţia lui W. Ostwald. Energia este substratul real obiectiv şi necreat al lumii, aceasta este teza întregii gândiri a filosofului român. El vedea posibilă o metafizică întemeiată în datele ştiinţei, de fapt ca ştiinţa al cărei scop este elaborarea celei mai complete şi mai puţin relative cunoştinţe[13].

[9] Idem, *Cauzabilitatea mecanică şi fenomenele psihice*, „Convorbiri literare" nr. 2, iunie 1893, p. 177.

[10] *Ibidem*, p. 178.

[11] Idem, *Ştiinţă şi energie*, C. Rădulescu-Motru, *Studii filosofice*, colecţia Biblioteca pentru toţi, 1907, p. 73–74.

[12] Diferenţă analizată de Viorel Cernica într-o excelentă lucrare: *C. Rădulescu-Motru şi proiectul antropologic kantian*, Bucureşti, Editor Mihai Dascal, 2000, p. 189. Autorul insistă pe ideea că în *Ştiinţă şi energie* conceptul de personalitate apare în palide referiri la ordinea sufletească.

[13] Gh. Al. Cazan, *op.cit.*, p. XXXI.

Motru nu rămâne la afirmarea tezei despre energie ca formă a oricărei existențe, el gândește despre energie în raporturile sale de determinare. În *Știință și energie*, gânditorul afirmă fără echivoc: „Singura realitate necondiționată de dispozițiunile noastre vremelnice, pe care inteligența noastră o poate prinde și reține este aceea a înlănțuirii cauzale dintre fenomene, este legea care unifică toate înfățișările lumii interne și externe. Această lege unificatoare este însă legea energiei. (...) Pe baza teoriei energiei filosofia viitorului va putea clădi un sistem monist"[14], teză ce va constitui osatura lucrării *Personalismul energetic*. Adevărul științific este o formă de energie prin care sufletul omenesc se adaptează la mediu. Știința se definește ca un tip de cunoaștere a energiei sufletești. Energia este necesitate și realitate, iată pentru ce știința o studiază. Concepția energetică originează în datele și concluziile științei.

Dar lucrarea care precede *Personalismul energetic* este *Puterea sufletească* (1908), aceasta servind, după spusele autorului în Prefață la cea de a doua ediție (1930), „gestațiunii personalismului energetic"[15]. În această scriere sunt analizate relația persoană–natură, puterile sociale și cultura, teoria despre conștiință, toate fiind puse sub semnul energiei.

Componente ale personalismului energetic ca sistem de gândire sunt examinate în *Elemente de metafizică* (1912). Motru amintește, în această lucrare, de două ipoteze din filosofia de la începutul secolului al XX-lea, una idealistă, cealaltă energetică. Prima consideră ca ultimă realitate ceea ce produce conștiința și numai din acțiunea ei derivă realitatea energiei universale, adică o realitate dedusă abstract de către conștiință. Ipoteza energetică pleacă de la premisa că singura realitate absolută este energia care cuprinde și conștiința. Unitatea universului este dată de unitatea energiei. Obiecția principală adusă de Motru acestei ultime ipoteze este neexplicarea raportului dintre energia psihică și energia totală, limită ce caută să o depășească prin propriul său sistem filosofic al personalismului energetic. C. Rădulescu-Motru a demonstrat lipsa de viabilitate a filosofiilor moniste care dovedesc unitatea universului prin cauze determinate de acel ceva exterior acestuia. După filosoful român această unitate trebuie explicată din interiorul universului: „În afară de univers, nimic nu este definit și stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existând dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast"[16]. Care este cauza acestei unități inclusă în universul însuși? Este conștiința omenească, considerată de Motru a fi: „rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală: este aceea ce numim personalitatea. Conștiința actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale!"[17]. În ce constă superioritatea acestei ipoteze a personalismului energetic? În faptul că ea înlătură metafizica pesimistă a budismului, metafizica

[14] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 61.

[15] Idem, *Puterea sufletească*, ediție definitivă, București, Editura Casei Școalelor, 1930, p. XIV.

[16] Idem, *Elemente de metafizică* în *Personalismul energetic și alte scrieri*, ediție Gh. Al. Cazan, p. 505–506.

[17] *Ibidem*, p. 506.

antropomorfismului naiv. El găseşte şase stadii ale procesului evolutiv: energia cosmică, adaptarea, individualitatea organică, conştiinţa, Eul şi personalitatea. *Elemente de metafizică* investeşte conştiinţa umană şi personalitatea cu rol energetic, fiind o realitate egală cu realitatea naturii. În acest fel, concepţia contemplativă şi idealistă despre om devine concepţia personalismului energetic. Dar, această importantă scriere nu se ocupă de procesul de constituire a personalităţii umane, subiect dezbătut de *Personalismul energetic*. Peste ani, autorul recunoaşte că în *Personalismul energetic* a expus punctul de vedere antiindividualist, fiindcă era vorba de *personalitatea omenească*, produs al societăţii, iar în *Elemente de metafizică* a tratat punctul de vedere individualist.

2. PERSONALISMUL ENERGETIC, ŞTIINŢA PERSONALITĂŢII

Ca filosof scientist, C. Rădulescu-Motru a urmărit constituirea unei antropologii înrădăcinată într-o ştiinţă a omului bazată pe raţionalism şi opusă misticismului. În *Personalismul energetic*, pornind de la critica viziunii kantiene despre personalitate, se tinde spre o sinteză dintre natură şi om, dintre materialism şi idealism prin analiza transformărilor din natură care duc la cristalizarea personalităţii umane.

Gânditorul stăruie pe izvoarele personalismului, văzute în sistemul lui Kant şi ideile lui Nietzsche, cu o oprire scurtă la Marx. La Kant, spune Motru, personalitatea „ocupă locul central" şi de la el porneşte întreg personalismul contemporan. Kant este autorul perspectivei personaliste în filosofia modernă prin ipostazierea funcţiilor ce dau ordine şi ierarhie lucrurilor din univers.

Dar, remarcă filosoful, Kant nu răspunde la două întrebări asupra naturii persoanei omeneşti. Teoria lui despre primatul voinţei, cu libertatea şi autonomia acesteia explică natura persoanei în genere, dar nu şi natura persoanei concrete. Kant nu răspunde nici la întrebarea: din ce cauză spontaneitatea persoanei omeneşti se îndreaptă spre cucerirea valorilor morale? De această spontaneitate depind morala şi ştiinţa, însă el nu vede în ea mişcare, ci un act instantaneu care nu curge. Filosoful român crede că Nietzsche răspunde la aceste două întrebări: persoana cu spontaneitatea ei creatoare, dătătoare de legi morale şi adevăruri, este omul născut să fie stăpân, iar motivarea care împinge conştiinţa omului să creeze valori sufleteşti este „voinţa spre putere". La Kant idealul este determinat de raţiune, fiindcă raţiunea este singura creatoare de realitate practică, iar la Nietzsche idealul este un impuls al vieţii instinctive, un plus cerut de voinţa spre putere. Pentru Kant perspectiva personalismului se găseşte în formele *a priori* ale inteligenţei, în idei şi maxime de morală, plasate deasupra sensibilităţii. Nietzsche vede perspectiva personalismului în sensibilitatea trupului, în instinct şi voinţa spre putere.

Pentru Motru, esenţa concepţiei personalismului energetic este afirmarea unităţii persoanei cu natura materială: „Personalitatea omenească este adânc înrădăcinată în mediul cosmic şi biologic. Determinismul acestuia, departe de a-i slăbi puterea, o ridică. Determinismul naturii este pentru persoana omenească, nu

un obstacol, ci un sprijin. Grație lui, rolul personalității este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură, spre completarea naturii"[18]. În concepția filosofului, personalitatea derivă simplu din cauzalitatea naturală, ea fiind un mod specific al naturii. Motru nu afirmă cu fermitate dacă filosofia poate să explice realitatea concretă. Această funcție cade în seama științei. La Motru întâlnim acest balans între știință și filosofie, înclinat spre identificarea științei cu filosofia.

Stabilind că orice realitate este energie, filosoful discută despre legea determinismului universal, care este „pentru moderni, aceea ce era ordinea armonică și rațională pentru antici"[19]. Un asemenea determinism poate fi cunoscut de personalismul energetic. În acest fel, personalismul energetic se substituie raționalismului clasic datorită virtuții de a reuni realitatea materiei cu realitatea persoanei. Personalismul energetic este gândit de C. Rădulescu-Motru ca un raționalism durat în progresul științei contemporane. Filosoful apreciază că, în locul denumirii de raționalism, mai potrivit este personalismul energetic, deoarece acesta concepe persoana ca realitate totală și indică metoda după care realitatea este cunoscută. Plecând de la ideea că, sub noțiunea de energie, oamenii de știință înțeleg legea cea mai generală dobândită prin experiență și inducțiune, exegetul susține că personalismul energetic este întemeiat pe extensiunea legii energiei la întreg câmpul experienței omenești, atât materiale cât și sufletești. În sistemul personalismului energetic: „persoana omenească ocupă locul central fiindcă în viața acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei"[20]. Numai o asemenea lege poate explica de ce personalismul energetic argumentează, cu metode științifice, că între suflet și materie nu există o separație, dimpotrivă, ele fac parte din aceeași realitate, deși simțurile noastre ni le prezintă ca deosebite.

Filosoful crede că, unind energia personalității cu alte forme de energie ale naturii, a ajuns la acea bază necesară în înțelegerea persoanei și a rolului ei, asemănător explicației din oricare altă știință. Mai întâi a fost necesară evoluția spectaculoasă a științelor despre natură, datorată nivelului atins de cunoașterea naturii „ca un lanț unitar de energii transformabile una în alta". Până la acel moment fiecare energie a naturii apărea ca o entitate specială și nu permitea studiul relației cauzale dintre diversele forme de energie. În același mod se discută energia în expresia persoanei omenești. Filosoful concepe evoluția științelor despre persoana omenească asemănător celei a științelor despre natură. Nu există altă cale de dezvoltare a științei în domeniul cunoașterii omului, deoarece studiul oricărei realități este analiza regularității existenței sau inexistenței fenomenelor: „Cu cât manifestările omenești vor fi înțelese, mai puțin ca întâmplări și mai mult ca necesități în mijlocul naturii, cu atât se vor extinde și aplicațiile științei despre om. Educația și guvernarea omului vor deveni atunci din arte sprijinite pe tact și ghicire, adevărate științe sprijinite pe adevăr și prevedere"[21]. Activitățile umane

[18] Idem, *Personalismul energetic*, 1927, p. 220.
[19] *Ibidem*, p. 231.
[20] *Ibidem*, p. 240.
[21] *Ibidem*, p. 11.

sunt înțelese ca necesități produse în natură. Într-un cuvânt, C. Rădulescu-Motru încoronează întreaga sa gândire filosofică înrădăcinată în scientism, în această operă fundamentală.

Peremptorie în acest sens rămâne analiza metodelor în filosofie, necesară în strădania de a găsi metodele adecvate studiului personalității. În consecință, se ocupă de modalitățile de cunoaștere cum este, de pildă, metoda dialectică, pe care o caracterizează ca deductivă, formală și speculativă. Filosofia personalistă derivă din metoda dialectică. Kantian, C. Rădulescu-Motru nu putea evita argumentarea caracterului speculativ al metodei dezvoltată de Hegel, judecată ca lipsită de rigoare. În psihologie, cu atât mai mult în domeniul psihologiei personalității, o asemenea metodă trebuie evitată, deoarece dialectica hegeliană dă doar iluzia că orice dorință poate fi abordată de știință: „Persoana omenească și manifestările ei constituie ultimul domeniu privilegiat al dialectecii. Cu multă greutate va pătrunde aci știința adevărată, cu metodele ei obiective". Așadar, metoda dialectică este neobiectivă și deci neștiințifică, caracterizare ce derivă din viziunea scientistă a filosofului. Cu toate acestea, trebuie s-o spunem, rezultate remarcabile s-au obținut în știință prin aplicarea, la studiul realului, a principiilor dialecticii.

În psihologie, mai ales în ce privește personalitatea, cercetarea „a fost ținută în loc prin aplicarea unei metode greșite de cercetare"[22], aceasta fiind metoda intuiției, pe care o analizează critic și în seama ei pune multe dintre ideile false din domeniu. Principala limită a acestei metode constă în studiul sufletului omenesc în abstract. Psihologia, susține Motru, nu are altă cale decât examinarea realului prin metode ce permit o descriere obiectivă a proceselor și fenomenelor: „Pentru studiul personalității rămân dar toate metodele obiective ale științelor biologice și psihosociale fiindcă personalitatea este unitatea de viață cea mai complexă din câte se întâlnesc pe pământ"[23]. Criticând intuiția, el conchide că personalitatea este cunoscută „prin metodele cu care se studiază toate faptele naturii. Ar fi și greu să fie altfel în atmosfera științei contemporane. Timpul nostru nu se mai interesează de raritatea faptelor legate de personalitate, ci dimpotrivă de aceea ce este comun în aparițiile acesteia"[24]. C. Rădulescu-Motru afirmă că filosofia nu are metode proprii cum au științele speciale, dar le preia, „cu singura deosebire numai, că utilizează comparativ aceste metode, în vederea unui scop superior"[25]. În epoca modernă, metoda raționalistă deductivă nu mai este unica metodă științifică și se impune metoda inductivă bazată pe experiență și observație. Cu aceste metode Motru examinează condițiile generale ale personalității, structura și relațiile ei.

A venit momentul, susține C. Rădulescu-Motru, ca persoana să fie studiată în unitatea științifică a naturii: „socotind-o ca o formă de energie în rândul celorlalte forme de energii". Ce știință poate să călăuzească examenul personalității umane?

[22] *Ibidem*, p. 23.
[23] *Ibidem*, p. 45.
[24] *Ibidem*, p. 49.
[25] *Ibidem*, p. 20.

Filosoful găsește în biologie exemplul de analiză fertilă a umanului. Explicația stă în studiul de către biologie a vieții – formă a energiei, iar persoana omenească constituie forma superioară de viață. Personalitatea este forma supremă de organizare a psihosferei, și studiul ei se face prin metodele biologice și cele psihosociale. Prin urmare, metodele din biologie sunt aplicabile manifestărilor personalității omenești: „ne trebuie o știință obiectivă a persoanei omenești, luată această persoană ca o formă de energie de sine stătătoare dincolo de dialectica dorințelor noastre, ca o psihosferă, ieșită din condițiile de existență a universului întreg". Așa cum în biologie s-a ajuns la o sistematică pentru fixarea cadrelor logice ale formelor animale și vegetale, și în studiul persoanei este nevoie de o sistematică „al cărei obiect să fie persoana însăși, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieții omenești însăși". Lucrarea *Personalismul energetic* propune o asemenea sistematică în filosofia personalismului: „După diferitele științe speciale care s-au ocupat în parte de diferitele manifestări ale persoanelor omenești, trebuie să urmeze o sistematică, al cărei obiect să fie persoana însăși, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieții omenirei însăși. O asemenea sistematică încercăm să schițăm în filosofia personalismului...".

Încununare a meditației sale de o viață asupra întemeierii metafizicii în știință, această operă se constituie ca o viziune integratoare a conceptelor și ideilor despre personalismul energetic. Pentru că personalismul energetic este o știință obiectivă a personalității, și nicidecum valorizarea unui anume tip de personalitate în filosofie. Această știință stabilește originea personalității în structura vieții omenești întregi, iar nu în individul uman izolat. Din cauza neînțelegerii raportului dintre individul izolat care desăvârșește personalitatea și structura personalității ca omenire „au rezultat cele mai grave rătăciri în studiul personalității". Fără a defini cu rigoare ce este omenirea, pe care bănuim a o fi identificat cu societatea, gânditorul așează, îndreptățit, pe un făgaș real, relația dintre individ și personalitate. Exegetul analizează personalitatea ca expresie a raportului dintre individ și omenire: „Primul pas, și poate cel hotărâtor, în studiul personalității ni-l dă o bună înțelegere a raportului dintre om luat ca individ și omul legat de specie, adică între individ și omenire"[26]. În aceste idei se regăsește caracterul realist al filosofiei lui C. Rădulescu-Motru. Personalitatea umană este concepută în raport ineluctabil cu omenirea sau cu specia: „Individul om vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă, nu natura în genere, ci omenirea, al cărei membru el este. Individul desfășură aceea ce generațiile, cari l-au precedat, au împletit în organismul său"[27]. Filosoful, cu spiritul său scientist, vede viața și individualitatea nedespărțite și cunoașterea vieții are loc prin cunoașterea indivizilor. Continuând examinarea relațiilor personalității cu alte dimensiuni ale ființei umane, C. Rădulescu-Motru discută despre diferența dintre personalitate și individualitate. Fiecare dintre ele se manifestă pe un alt plan de viață: „Personalitatea este pe planul social, iar

[26] *Ibidem*, p. 51.
[27] *Ibidem*, p. 53.

individualitatea pe planul biologic. Voința liberă care susține deprinderile personalității este posibilă numai în viața socială, căci numai prin normele sau imperativele morale ale acestei vieți este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic, și să se conducă după valori sociale și ideale"[28]. O altă deosebire stă în aceea că personalitatea stăpânește mediul prin muncă, pe când individualitatea se adaptează la mediu.

În personalitate se întrunesc fizicul dependent de mediul cosmic și psihicul dependent de istoria întregii culturi omenești, de aici imperativul de a descrie specificul persoanei umane: „Persoana omenească, însă, nu este nici o entitate abstractă compusă din reflexe mecanice, nici o sinteză ieșită din lupta dialectică a ideilor, nici o intuiție creată de geniul poeților, ci o realitate din marea realitate a universului; o energie care își formează structura sa proprie unitară, prin corelațiile în care se află cu restul formelor de energie a universului"[29].

Observații de mare actualitate cuprind aserțiunile sale despre diferențele dintre oameni determinate de generație sau de rasă: „Aceste variațiuni tind să se fixeze și să se transmită prin ereditate. Aceea ce numim rasele omenești, și până într-o oarecare măsură națiunile omenirii, sunt produsul lor"[30]. Filosoful nu putea evita o analiză energetică a raselor – subiect fierbinte în deceniul trei al secolului al XX-lea – fiind, în viziunea sa, forme ale energiei vieții la fel ca speciile și subspeciile de animale: „Ele sunt cu toate în ordinea energiei universale"[31].

3. PROFESIONISTUL – FINALITATEA PERSONALISMULUI ENERGETIC

Asemenea aserțiuni îi dau prilejul de a ajunge la chestiunea esențială a cercetării sale: determinațiile personalității umane. Filosoful oferă astfel explicația cu privire la specificul existenței umanului: „Omul are conștiință, și această conștiință luminează o activitate deosebită de a animalului: activitatea muncii. Omul se desăvârșește prin muncă. În deosebire de animal, variațiunile la el nu așteaptă ca să fie fixate și transmise prin ereditate pentru ca să-i devină folositoare descendentului, ci de îndată, prin ajutorul conștiinței, ele sunt statornicite și făcute folositoare într-o deprindere de muncă. Variațiunile iau la om caracterul de anticipații. Ele de altfel nici nu se numesc variații, ci aptitudini, adică variații bune pentru scop, atât de mare este la om rolul conștiinței.

Aptitudinile statornicite într-un gen de muncă hotărâtor pentru viața individului formează personalitatea"[32]. Aici stă originalitatea doctrinei personalismului energetic, anume în distingerea ființei umane de alte viețuitoare prin dimensiunile sale proprii găsite în conștiință, aptitudini și muncă. Omul este scopul final al evoluției energiei, teză de sorginte kantiană. C. Rădulescu-Motru explică ființa

[28] *Ibidem*, p. 106.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, p. 56.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, p. 56-57.

umană prin conștiința sa, iar ceea ce îi conferă specificitatea este munca. Aceasta are rolul hotărâtor în formarea personalității, și emanciparea umană este consecința ei. Munca s-a manifestat din momentul constituirii personalității când dominantă este activitatea instrumentală, deosebită de joc și de instinctul animal. Persoana umană desfășoară o activitate pentru că dispune de capacitatea de a anticipa. Progresul vieții se concretizează în diferențieri între oameni, iar conștientizarea lor duce la anticipări. Gânditorul nu stăruie suficient asupra acestui concept considerat de unii exegeți „una din ideile de boltă ale *Personalismului energetic*"[33]. Ar fi fost util un accent pe disponibilitatea ființei umane de a anticipa scopul acțiunii și al muncii. Aptitudinile sunt variații pentru un scop, dar omul poate prevedea produsul final, tocmai pentru că el anticipează scopul unei activități. În acest fel, personalitatea ar fi căpătat un mai pronunțat caracter concret.

Exegetul relevă rolul mâinii în structurarea personalității umane. Conștiința omenească a înțeles că mâna este un instrument pentru schimbarea și transformarea obiectelor din natură, și din acel moment munca a devenit o condiție *sine-qua-non* a ființei umane. Această descoperire de către om a dus la o cale nouă de diferențiere, alături de cea de rasă, diferențierea de personalitate.

Fiind stabilite mecanismele de diferențiere ce duc la existența personalității, se cuvine a determina conținutul personalității. Se ajunge astfel la examinarea specificității ființei umane dată de muncă, generată în relația dintre Eu și personalitate. Conștiința de care dispune omul se concretizează într-un Eu, iar personalitatea există numai dacă există Eul, deoarece personalitatea de la origine este expresia aptitudinilor pentru exercitarea unei munci și nu s-ar fi putut face în afară de conștiința Eului: „Înainte de a avea înțelegerea muncii, omul a avut conștiința atitudinii sale anticipatoare ca un tot organic, adică Eul său. (...) Eul premerge personalității. Sub controlul acestuia se produce personalitatea". Dar cu adevărat personalitatea se manifestă abia după ce munca devine element intrinsec al motivației voinței omului. „Omul se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca" afirmă C. Rădulescu-Motru, însă acțiunea umană, credem noi, se instituie în muncă pe măsură ce omul o acceptă ca atare, fără un impuls din afară. Deprinderea cu munca este, până la urmă, un aspect esențial al socializării individului, care dă un conținut și o formă activității sale, în funcție de modul cum a însușit normele și valorile mediului său de viață. Mai departe, filosoful afirmă că personalitatea este cu atât mai mare, cu cât efectele sale sunt mai rodnice. În centrul sistemului său de gândire stă profesionistul, cel care exprimă, crede C. Rădulescu-Motru, cel mai bine personalismul energetic. Personalitatea „este profesionistul care, fără să facă pe apostolul, a realizat o tehnică nouă, morală sau materială, pe urmele căreia viața socială are un câștig de bunuri. Tot așa și cu naționalistul. Este naționalist acela care, punând în valoare afinitățile dintre pământ și suflet, a izbutit să deștepte în neamul său aptitudini noi de muncă și de

[33] Vasile Băncilă, *C. Rădulescu-Motru*, cap. *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru*, Constanța, Editura Ex Ponto, 1997, p. 29.

gândire"[34]. Uneori stilul autorului este cam echivoc, cum este, de pildă, afirmația că personalitatea este omul care a reuşit să răscolească aptitudini nobile de muncă, fără a explica ce se poate înțelege prin acest tip de aptitudini. Este îndreptățită întrebarea: Orice face un profesionist – idealul de personalitate al timpurilor moderne, cum susține Motru – ține numai de aptitudini sau are relevanță, în manifestarea lui, pregătirea sa? La aceste întrebări C. Rădulescu-Motru nu răspunde în *Personalismul energetic*. O va face într-o altă lucrare: *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, 1932.

În orice caz, cu sagacitatea sa C. Rădulescu-Motru a realizat că persoana omenească „este actul desăvârşit al energiei din care în mod rațional ne este permis să inducem o soluție plauzibilă la eterna problemă a realității. (...) Când anticipația se pune în serviciul muncii avem asigurată dezvoltarea personalității"[35].

Având această convingere, C. Rădulescu-Motru vede în muncă dimensiunea indelebilă a ființei umane şi cu acest gând emblematic Motru încheie cartea sa: „În om este atâta realitate câtă este în el energie de muncă"[36].

Exercițiul cotidian al muncii îl face pe om creator şi producător de noi realități, eminamente umane, total diferite de cele din natură. Este limpede scopul urmărit de filosof – demonstrarea existenței omului prin muncă o poate conferi doar personalismul energetic. Gânditorul țintește spre a convinge cum formarea adevăratei personalități este posibilă numai datorită diferențierilor de muncă, acestea fiind singurele generatoare de finalitate.

Ca dovezi suplimentare pentru semnificația muncii în afirmarea personalității, C. Rădulescu-Motru aduce în discuție ideea despre fixarea, de la naştere, a tipurilor umane, iar emanciparea este un atribut indiscutabil al personalității. De ce? Explicația este găsită în faptul că personalitatea se desăvârşeşte fiindcă şi munca se perfecționează. Ar fi fost şi mai clar dacă autorul ar fi arătat raportul intrinsec dintre personalitate şi muncă, adică într-adevăr ființa umană se dezvoltă prin muncă, dar şi personalitatea la rându-i produce schimbare în modul de a munci. De fapt, evoluția omenirii exprimă, printre altele, şi evoluția tipului de muncă, de la munca dominant fizică la o muncă exclusiv intelectuală. Gânditorul este îndrituit să afirme puterea creatoare a fiecărei personalități. Munca este atât de importantă încât filosoful afirmă fără echivoc: „Pe diferențierea muncii şi nu pe aceea a Eului se bazează diferențierea personalităților. Eul este o intuiție emotivă cu diferite grade de claritate şi de bogăție... Aceste diferențe ale Eului hotărăsc multe în viața omului. Ele hotărăsc tonalitatea, amploarea şi tempoul activității voluntare. Ele nu hotărăsc natura personalității"[37]. Eul poate să apară în lumina subiectivă ca factor hotărâtor, dar în manifestările lui este obligat să urmeze formele ce-i sunt impuse.

[34] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 220.
[35] *Ibidem*, p. 247–248.
[36] *Ibidem*, p. 261.
[37] *Ibidem*, p. 249.

Motru propune o clasificare a tipurilor de personalitate de-a lungul istoriei: *1.* personalitatea înrădăcinată în activitatea agricolă, naturală – personalitatea quasi telurică; *2.* personalitatea ce ține de personalismul anarhic; *3.* personalitatea energetică specifică profesionistului: „În lumea modernă sunt atâtea forme de personalitate câte profesiuni sunt. Aceasta în principiu. În practică, lumea modernă este încă departe de a avea o personalitate în fiece profesionist, și aceasta din cauza că munca modernă nu este pe deplin liberă. Sunt mulți opriți de la vocația lor; mulți, muncitori prin constrângere. Profesionist, în adevăratul înțeles al cuvântului, este omul care consideră profesia, nu ca pe un mijloc de câștig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare hotărâtoare pentru întreg rostul vieții sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa, fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecționarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit personalitate energetică"[38].

Însăși cultura este asociată cu munca, deoarece primele începuturi de cultură apar ca urmare a diferențierii energiei sufletești în aptitudini. Nu putem avea cultură dacă ea nu este înnobilată de muncă, în actul dezvoltării și utilizării aptitudinilor profesionale. Firește, un popor fără aptitudini la muncă are o morală, o mentalitate, o poezie sau un tip al său specific național, dar îi lipsește o cultură adevărată. El este un sclav al naturii, înrobit mediului social legat de geografie, și, deci, nu face istorie: „adică este un popor caracterizat prin aceea ce natura întipărește în sufletul lui, iar nu prin aceea ce el creează transformând și conducând natura". Cultură reală fac numai acele popoare care pun în beneficiul lor natura.

Care este starea culturii europene? Aceasta se află într-o perioadă de tranziție: „Din ea a dispărut sufletul mistic, fără ca în ea să se fi introdus pe deplin sufletul profesional". Așadar, o cultură autentică este cultura științifică axată pe un nou tip uman – profesionistul. Tehnocrația de astăzi l-a confirmat pe deplin pe filosoful român. De altfel, el își exprimă convingerea că în viitor cultura europeană va fi mai productivă și mai practică, ceea ce s-a și realizat în spațiul european în a doua jumătate a secolului al XX-lea: „Cultura viitoare a Europei va fi cultura unei elite profesionale". Personalismul energetic se răsfrânge direct în structura axiologică a culturii europene, determinată decisiv de profesionist.

4. EUL ȘI PERSONALITATEA

Pentru a oferi o imagine coerentă privind personalitatea autorul face diferența între eu și personalitate. Eul se construiește continuu și este incontinuu actual. Personalitatea este o sistematizare de acte sufletești: „Personalitatea este bio-psiho-socială; Eul este numai psihic. Omul poate avea mai multe personalități simultan".

[38] *Ibidem*, p. 254.

Rezultă că nu poate exista personalitate fără conştiinţa Eului, el fiind un fel de cristalizator al personalităţii.

Rolul esenţial în afirmarea personalităţii îl are Eul primitiv, funcţie trecută cu vederea de cei mai mulţi psihologi, şi astfel se ajunge la concluzia paradoxală că Eul este posterior personalităţii. Această idee este greşită, apreciază C. Rădulescu-Motru, din cauză că se confundă tipurile de Eu-ri. Posterior personalităţii sunt Eul moral şi Eul social dar nu Eul primitiv. Cei care tăgăduiesc primitivitatea Eului sunt sociologii şi nu psihologii. Filosoful recunoaşte că într-adevăr Eul unei comunităţi se formează după o anumită evoluţie a acesteia: „Eul unei naţiuni, al unei caste, al unei clase sociale, al unei profesiuni se formează, evident, după ce naţiunea, casta, clasa socială sau profesiunea au trăit în structura lor multă vreme ca organisme sufleteşti. (...) Naţiunea nu începe să fie naţiune de la apariţia conştiinţei solidarităţii, ci este naţiune şi înainte, până ce nu s-a format încă această conştiinţă de solidaritate"[39]. Teză de mare actualitate care dă răspuns unor curente care neagă existenţa naţiunii înainte de perioada modernă. Moderniştii şi marxiştii insistă pe conştiinţa naţională modernă, ca element definitoriu pentru existenţa unei naţiuni. Or, C. Rădulescu-Motru argumentează, pe bună dreptate, că naţiunile au existat înainte de afirmarea conştiinţei de solidaritate, întrucât exprimarea ei trebuia să aparţină unei comunităţi ce trebuia mai întâi să se constituie.

Revenind la relaţia dintre Eu şi personalitate, să spunem că ea este un raport de determinaţie şi nu de preformaţie: „Eul constituie fermentul, dar nu şi tiparul personalităţii. Acest tipar întrece cu mult puterea de construcţie a Eului. Elementele din cari personalitatea se constituie sunt în mare parte organizate de tradiţia şi cultura mediului, înainte ca Eul să se afirme; asupra lor Eul are o putere regulativă, iar nu constitutivă. Personalitatea datoreşte Eului începutul şi direcţia structurii sale, iar pentru rest, adică pentru tot ce priveşte materialul şi forţele de coeziune a acestui material, personalitatea îşi are organizaţia sa proprie"[40]. Precizări oportune în înţelegerea concepţiei lui C. Rădulescu-Motru despre personalitate. Eul ghidează personalitatea nu doar în funcţie de scopurile sale. El este orientat în această acţiune de structura mediului său de viaţă. Prin urmare modul de structurare a personalităţii este determinat decisiv de mediul psihic în care are loc.

Filosoful ia în seamă latura socială a personalităţii, astfel încât s-o descrie ca o asociere de elemente psihice producătoare ale unei activităţi libere după norme sociale şi ideale. Aşadar, în declanşarea unei acţiuni individul trebuie să se orienteze după norme, însă adaugă filosoful: „La dezvăluirea planului social trebuie adăugată şi cercetarea aptitudinilor de muncă a omului, adică planul psihofizic pe care se face legătura între gestul omenesc şi energia naturii. Sociabilitatea nu este un criteriu indiscutabil"[41]. De ce sociabilitatea este marginală, autorul nu ne explică. Fără ea, orice individ, inclusiv cei cu aptitudini nu ajung la

[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem*, p. 100–101.
[41] *Ibidem*, p. 107.

performanță profesională și socială. Aptitudinile se descoperă în procesul de socializare, altfel orice individ dotat ar putea să se afirme de la sine în afara oricărui cadru de învățare, ceea ce în realitate nu se întâmplă. Filosoful accentuează funcția decisivă a aptitudinilor în formarea personalității, gândită ca echivalentul aptitudinilor introduse de individ în viața socială. Acesta nu se formează ca personalitate după modelul personalității ideale și eterne, și, de aceea, idealul are un rol secundar în acest proces.

Exegetul, interesat de modul de distribuire a energiei într-o comunitate umană, are în atenție diferența între personalitatea individului și personalitatea poporului: „Personalitatea poporului este structurarea energiilor lui psihofizice; este un moment strict determinat de întreaga evoluție a naturii"[42]. Personalitatea poporului vine din energia solului, ceea ce ar însemna identificarea poporului cu mediul fizic. Personalitatea individului vine din ideal și norme, de unde apare nevoia de libertate: „Poporul urmează cursul naturii și deci n-are nevoie de libertate. Nici unui om de știință nu i-a trecut prin gând să afirme că poporul elin și-a ales în mod liber normele sale de conduită. Fiecare popor își are personalitatea pe care o merită". În spațiul european dominantă rămâne valoarea conferită de aspirația către libertate pornită din cultivarea individualității. Credința cea mai răspândită aici este aceea a libertății voinței, iar indivizii revendică și au dreptul la autodeterminare. Exegetul, deși recunoaște că aceeași nevoie de libertate este întâlnită și la națiuni, evită a se pronunța asupra unei chestiuni esențiale, de ce un popor luptă la un moment dat cu atâta dârzenie pentru libertate? Conduita liberă este, în cele din urmă, o opțiune a unui popor. Este limpede accentul autorului pe relația indestructibilă dintre mediul natural și popor, acesta din urmă neavând altă cale decât să se adapteze. Influența evoluționismului de tip spencerian este neîndoielnică în teza sa despre popor ca o realitate naturală. În acest sens, este îndrituit să afirme că poporul este înaintea individului și este mai complet decât individul: „Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, și de aceea personalitatea sa (cultura sa) apare ca o potențialitate armonică ideală; pe când individul cuprinde în fondul său numai aptitudini, și de aceea personalitatea sa apare ca o realizare specială sau concretă a acestor aptitudini"[43].

Am amintit despre diferențierea concepției lui Motru de ideile lui Ostwald, operată de el încă din primele lucrări. În opera sa fundamentală revine și marchează deosebirea dintre energetismul lui Ostwald și personalismul energetic. Energetismul este o generalizare a noțiunii de energie și se reduce la aceasta: „Personalismul energetic cuprinde ceva mai mult. El are pretențiunea de a clarifica mai bine, și de a îmbogăți chiar noțiunea energiei prin noțiunea personalității. Pentru energetismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie, în nimic deosebită de orișice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai

[42] *Ibidem*, p. 120.
[43] *Ibidem*, p. 121.

desăvârşit. Energetismul lasă să se înţeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energie adunate în complex, adică din realităţi îngrămădite; pe când personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfăşurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înţeleasă de personalismul energetic din actualizările personalităţii. Aici se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul"[44].

Schematic, diferenţele dintre energetism şi personalismul energetic se găsesc în absenţa oricărei referiri la personalitate, de fapt la fiinţa umană, în energetism:

Energetism	*Personalismul energetic*
– succesiunea faptelor în ordine lineară cerută de legea degradării energiei; – personalitatea este un moment al energiei; – filosofie monistă bazată pe abstracţii mecaniciste.	– universul este o finalitate imanentă cerută de conservarea personalităţii; – personalitatea este o direcţie a energiei; – filosofie monistă bazată pe realul trăit de personalitate.

Personalismul energetic este o filosofie, adică o viziune asupra lumii care concepe personalitatea ca entitate plămădită în procesul de cristalizare, în marginile întregului univers, a unui şir nesfârşit de dispoziţii materiale şi sufleteşti în jurul unui Eu subiectiv. Din acest unghi, a acceptat sugestia lui V.G. Paleolog despre coincidenţa dintre ideile lui Brâncuşi privind arta şi personalismul energetic: „Căci *Personalismul energetic* este aceea ce este cosmicul la Brâncuşi. La amândoi, problema este de a găsi realul pe care se fundează, identificându-se, spiritul şi materia. Problema este aceeaşi, numai că explicarea ei se face într-o limbă diferită. La Brâncuşi, este utilizată intuiţia plastică; la mine, cuvântul abstract"[45].

5. PERSONALISMUL ENERGETIC – FUNDAMENTUL FILOSOFIC AL CULTURII EUROPENE

În această lucrare nu putea lipsi, decât cu riscul unui reducţionism inacceptabil, ce nu şi-l putea asuma în nici un fel autorul, examinarea personalismului în cultură. După ce stabileşte diferenţa între *homo divinans* şi *homo faber*, dintre misticul oriental şi omul european, filosoful stăruie pe studiul culturii concepută ca o personalitate tip şi nu ca personalitatea concretă a individului. Cultura nu recunoaşte varietatea de structură a personalităţii concrete, deoarece ea are o structură ideală, şi din acest motiv este mai mult o realitate potenţială: „Ea este ceva mai mult decât media statistică a personalităţilor concrete din sânul unui popor; este personalitatea ideală la care fiecare personalitate concretă contribuie ca o componentă. Cu cât personalităţile concrete sunt mai sfâşiate în interiorul lor sufletesc de chinurile îndoielii şi de absurdul experienţei, cu atât aspiraţiunea lor către o unitate sunt mai vii. Cu cât conştiinţa unui popor

[44] *Ibidem*, p. 243–244.
[45] Idem, *Revizuiri şi adăugiri*, I, 1943, p. 238.

simte mai adânc dizarmonia lumii, cu atât ea este mai favorabilă la primirea unei culturi. Căci cultura, ca și personalitatea, este echilibru sufletesc"[46]. Este concentrată în acest fragment concepția lui Motru despre cultură. Aceasta apare ca o realitate supraindividuală și, de aceea, ea tinde spre reflectarea unei existențe mai mult ideale. Filosoful a surprins unitatea dintre natură, cultură și personalitate[47]. Cultura este factor de echilibru în orice societate, iar acolo unde ea nu are această poziție, din cauza stărilor conflictuale din societate, se ajunge la aculturație, adică la influența unei alte culturi asupra componenților unei comunități.

Și, pentru că personalismul energetic s-a născut ca o filosofie europeană, raportul cultură europeană – culturi național-europene rămâne un bun exemplu în demonstrația oportunității acestui sistem filosofic. În consens cu toată activitatea și opera sa, C. Rădulescu-Motru discută despre cultura europeană ca un dat indiscutabil. Cultura europeană este o structură unică, al cărui proces de evoluție a cunoscut diferite faze: „Fiecare fază mai principală și-a găsit cristalizarea într-o formă de cultură națională ușor de recunoscut. Fiecare formă a fost definitivă pentru timpul și mediul în care a apărut; dar după trecerea timpului potrivit ei, fiecare formă și-a pierdut caracterul de definitivă și a intrat într-un proces de transformare din care a răsărit apoi o formă nouă. Cultura europeană se împarte astfel în diferite culturi naționale, așa cum și personalitatea omenească, în genere, se împarte în diferite personalități, după corelația aptitudinilor sufletești"[48]. Există, deci, o singură cultură europeană pentru că există o personalitate omenească.

Cultura europeană este văzută ca un sistem alcătuit din culturile naționale. Unitatea și continuitatea culturii este dată de apartenența la această cultură europeană. Nici un popor european nu este în mod exclusiv creatorul unui tip de cultură, afirmă filosoful. Împrumuturile caracterizează orice cultură, inclusiv popoarele cu o contribuție mai mare la formarea unui tip de cultură. Adevăratele tipuri de cultură nu au legătură cu zonele geografice. Cu toată diversitatea lor, rasele și popoarele Europei aparțin aceluiași tip de cultură, deoarece diferențele culturale dintre ele nu sunt atât de profunde ca să se constituie în tipuri diferite. Diferențele de naționalitate nu sunt generatoare de deosebiri de cultură. Cultura europeană cuprinde mai multe naționalități și mai multe rase, iar toate culturile naționale: „sunt componentele aceluiași tip de cultură"[49].

Există o cultură europeană concretă sau altfel spus cum ar putea fi descrisă această cultură prin dimensiunile ei reale? Filosoful a intuit această problemă și o circumscrie în aria idealității: „Cultura europeană este rezultanta ideală a diferitelor culturi naționale, precum personalitatea unui popor este rezultanta ideală a diferitelor personalități individuale cuprinse în popor. Personalitățile individuale

[46] Idem, *Personalismul energetic*, p. 133–134.

[47] Vezi și Dumitru Otovescu, *Cultură, personalitate, vocație în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1990.

[48] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 134–135.

[49] *Ibidem*, p. 135.

sunt mai concrete față de personalitatea poporului, iar aceasta mai concretă decât cea europeană, fiindcă primele sunt fixate în formă şi aptitudini stabilite, pe când culturile diferitelor popoare, şi încă mai mult cultura europeană în total, n-au formă şi aptitudini stabile, ci sunt veşnice în curs de formație"[50]. Gânditorul nu crede necesar a sublinia, ca trăsătură a culturii europene, conştiința apartenenței, din partea fiecărui european, la valorile ei perene. În schimb, el stăruie asupra ritmului mai alert de evoluție al culturii europene. Comparată cu alte culturi din alte spații geografice, cultura popoarelor europene se distinge prin o conştiință mai subtilă şi mai pătrunzătoare, care refuză rezolvările aparente. Popoarele europene sunt profund preocupate de absurdul contrarietăților prezentate de experiență şi, evident, de a găsi o soluție rațională: „Spărtura în structura sa, o dată produsă, pune în mişcare dispozițiile sufleteşti. Europeanul este iscoditor şi perseverent. Cultura europeană a trecut, în decursul a douăzeci de secole, prin mai multe faze de cum au trecut culturile anterioare ei în decurs de sute de secole. Goana după un echilibru sufletesc este, în Europa, mai aprigă şi mai răspândită decât oriunde aiurea (...) Europeanul este înclinat să vadă peste tot un conflict între forțe contrarii. Viața pentru el este o luptă". În acest areal trendul continuu este asigurarea echilibrului, susține filosoful. Înscrisă în direcția evoluționismului, această concepție despre raporturile dintre culturi oferă o explicație funcționalității societății prin cultură. Să spunem că această idee va reprezenta, în sociologia şi antropologia din a doua jumătate a secolului al XX-lea, axul doctrinei funcționaliste.

Aminteam mai sus că, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, cultura europeană s-a dezvoltat de-a lungul mai multor etape. Din aserțiunile sale rezultă caracterul istoric al culturii. Gânditorul apreciază că Europa a trecut prin trei faze, fiecare dominată de un ideal: stoic, creştin şi libertatea: „Stoicismul i-a dat o prea mare încredere în rațiune; creştinismul o prea mare încredere în fericirea care vine de la sine la sfârşitul durerii; iar idealul modern l-a ridicat atât de sus asupra naturii mecanice, că motivarea faptelor lui a ajuns să atârne de simpla putere a autodeterminării.

De aceea, structura sufletească a europeanului cedează uşor pornirilor revoluționare şi războinice. Înlănțuirea dispozițiilor lui nu duce la o producție continuă, ci la salturi, cel mult eroice". În societatea contemporană, crede C. Rădulescu-Motru, s-ar fi realizat tipul aşteptat de personalitate omenească prin echilibrul dintre libertate şi maşinism. În acest fel, s-a acreditat ideea că libertatea este fundamentală pentru lumea morală, iar maşinismul este dimensiunea esențială a lumii fizice. Cu toate acestea găseşte că europeanul se caracterizează printr-o conduită contradictorie: „disciplinat în gândire şi anarhic în faptă. Această discordanță este cauza înclinațiilor sale spre hiperbolizarea luptei".

Motru, adept al europenismului, critică ideile lui Spengler şi H. von Keyserling, care propovăduiau dispariția culturii europene, şi îşi exprimă optimismul privind evoluția acesteia datorită acțiunii unui nou tip social, cel al

[50] *Ibidem*, p. 136.

profesionistului: „Cultura europeană suferă de un intelectualism unilateral, şi lărigirea acestui intelectualism nu-i va aduce moartea, ci dimpotrivă renaşterea pentru o viață nouă...Tipul culturii de mâine este muncitorul calificat"[51]. De la intelectualismul steril se va ajunge la o cultură a profesiei. Filosoful român se înscrie în curentul pozitiv şi constructiv despre spiritul european, într-o perioadă când se punea serios la îndoială posibilitatea unității europene. Gânditorul nostru are o contribuție de netăgăduit, în mică măsură examinată şi făcută cunoscută, la construcția europeană, ceea ce astăzi a devenit un loc comun. Este, din acest punct de vedere, primul filosof român, şi printre primii în spațiul european, care aduce argumente filosofice, de incontestabilă consistență, pentru susținerea ideii de cultură europeană. Ea îşi păstrează acuitatea astăzi când o sumedenie de analişti discută superficial o chestiune fundamentală pentru destinul Europei, neavând nici o perspectivă clară, dincolo de preluarea, fără nici un efort de meditație, a unor idei din alte culturi. C. Rădulescu-Motru propune, într-o formulă sintetică, o viziune filosofică, deci un proiect teoretic despre fundamentele viitoarei Europe. Indiscutabil, personalismul energetic rămâne un reper sigur în filosofia culturii, şi orice analiză a spiritului european nu poate ocoli contribuția gânditorului român.

Asociat problemei culturii europene este naționalismul european, care nu poate fi judecat ca fiind exagerat, cum spunea Tagore, ci este un naționalism anarhic. În mentalitatea europeanului domină naționalismul înrădăcinat într-un ideal național: „Europeanul consideră naționalizarea ca un fel de cioplire după un model fixat de mai înainte, care ar fi idealul național. Se naționalizează o țară sau un oraş, dacă locuitorii țării sau ai oraşului recunosc sau cred într-un anumit ideal național. Cu un cuvânt, naționalizarea se dă, ca şi creştinizarea prin botez"[52]. Aserțiune cu o puternică trimitere în actualitate. Aici se întrevede clar spiritul european al autorului, dar rămâne deschisă chestiunea dacă naționalizarea este asemenea unui act de credință religioasă. Probabil, interesul filosofului, în anii '20 ai secolului trecut, pentru internaționala intelectualilor şi umanitarism a avut o anume influență în a prezenta naționalismul ca un *status* atribuit. Or, el confundă apartenența la o naționalitate cu naționalismul, care este o atitudine asumată şi nicidecum o poziție dată de la naştere unei persoane. Oamenii acceptă să fie împreună şi să se recunoască în identitatea națională din nevoi practice şi nu numai pentru un ideal național. Acest procedeu al naționalizării este considerat de Motru ca periculos pentru credințele politice „fiindcă duce la anarhie. Fiecare semințe de popor, fiecare regiune din țară, fiecare deosebire de limbă sau obicei poate revendica pentru sine un ideal național; căci poeți, filosofi, istorici nu lipsesc nicăieri, care să se ofere ca instrumente de revelație a vreunui ideal nesocotit". Însă trebuie spus că numai reclamarea unui ideal național nu este suficientă în constituirea unui stat național. Totodată, filosoful a sesizat gravitatea chestiunii minorităților, relevată, de altfel, de evenimente şi procese sociale produse imediat

[51] *Ibidem*, p. 214.
[52] *Ibidem*, p. 216.

după primul război mondial: „Susceptibilitățile naționaliste viciază întreaga politică europeană. Problema minorităților este o problemă exclusiv europeană. Aceasta este o problemă care nu poate avea soluție, întocmai ca și quadratura cercului. Căci cum pot fi satisfăcute toate idealurile, fără a slăbi și firimiți în același timp unitățile mari economice și teritoriale, necesare în viața politică a Europei?"[53]. Cât de pertinente sunt afirmațiile gânditorului român pentru tot ce se petrece astăzi în relațiile dintre țările europene ! Problemă insolubilă, chestiunea minorităților ține într-adevăr de o decizie la nivel european, ceea ce se întâmplă astăzi este peremptoriu, dar cum a arătat practica, rezolvarea ei este strâns asociată cu conservarea structurilor statale naționale.

Motru nu oferă doar o diagnoză, ci face și o prognoză asupra mișcării europene. Cultura europeană ia o nouă direcție. Din idealistă și romantică, ea devine energetică, astfel încât „naționalismul din politică și idealul din școală au să dispară, fiindcă au să se transforme, adâncindu-se"[54]. Prin ce mecanisme se vor transforma cele două procese nu aflăm din scrierea lui Motru. Adaptarea lor cu noua înțelegere a personalității omenești este posibilă numai dacă societatea dă fiecărei persoane mijloacele necesare – sociale, economice, școlare și culturale – pentru a deveni într-adevăr o personalitate.

6. PERSONALISMUL ENERGETIC ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ

La fel ca în oricare din scrierile sale, C. Rădulescu-Motru întreprinde în *Personalismul energetic* o analiză a ideilor în câmpul de aplicabilitate la realitate. Nici nu se putea altfel, deoarece momentul apariției cărții – cel al afirmării puternice a valorilor naționale – determina exprimarea unui punct de vedere despre realitatea socială și națională românească. Apoi, trebuie spus că gânditorul era interesat în asocierea sistemului său filosofic de noul cadru al dezvoltării țării, cel de după constituirea statului național român în granițele etnice. Întrucât concepția sa filosofică se instituia într-o contribuție originală înrădăcinată în spiritualitatea românească, C. Rădulescu-Motru a schițat un proiect de studiu și de acțiune al grupurilor conducătoare, pe care-l credea nimerit în dezvoltarea modernă a țării. Dintru început autorul este nevoit să constate că România este considerată ca una dintre cele mai bogate țări, dar ea nu a ajuns la nivelul țărilor dezvoltate. Spre deosebire de istorici sau sociologi, pentru care cauza decalajului dintre România și țările occidentale ar sta în trendurile istorice diferite, C. Rădulescu-Motru găsește explicația în modul anarhic de cheltuire a energiei omenești: „În România, energia personalității omenești nu este pusă în valoare. Aici se ignorează că dinamica progresului stă în primul rând în cultivarea aptitudinilor sufletești productive. Poporul român nu știe să folosească decât în mică măsură darurile cu care a fost

[53] *Ibidem*, p. 218.
[54] *Ibidem*, p. 220.

hărăzit de natură. El n-a prins secretul resortului care face pe unele popoare europene să fie puternice şi pe altele slabe.

Acest secret este însă departe de a mai fi secret astăzi. El este ştiinţa personalităţii"[55].

Consideraţiile filosofului se constituie într-un diagnostic corect şi incontestabil al stării în care se afla ţara în acel moment. Pentru prima oară se studiază filosofic, în mod sistematic şi coerent, realitatea socială şi naţională românească. Comparând demersul său cu cel întreprins de D. Drăghicescu în lucrarea *Din psichologia poporului român*, nu este greu de constatat deosebirea esenţială, această din urmă lucrare, nu întru totul reuşită – fapt recunoscut de autorul ei –, despre profilul psihologic naţional derivat din particularităţile de evoluţie ale poporului român, nu este însoţită de un program teoretic de modernizare a poporului român.

Pentru C. Rădulescu-Motru, important este de cunoscut factorul psihologic ce a determinat diferenţe atât de mari între români şi popoarele din ţările dezvoltate. În viziunea sa explicaţia „stă în simbioza dintre Eu şi aptitudinile sufleteşti. Unde Eul nu a ajuns să aibă rolul de selector al aptitudinilor de muncă, personalităţile din sânul poporului, şi cultura poporului însăşi nu este la înălţimea timpului, nu dau energia pe care o cer împrejurările"[56]. Ce înseamnă, în plan practic, lipsa acestei armonizări între Eu şi aptitudini la un popor? Răspunsul este limpede: anarhia, manifestată preponderent la poporul slab. Nu este greu de sesizat efortul lui C. Rădulescu-Motru de a argumenta necesitatea unui nou mod de organizare a societăţii româneşti înscrisă în procesul dezvoltării capitaliste. Prin această lucrare, C. Rădulescu-Motru se instituie în exeget şi susţinător al tipului modern de producţie. Este paradoxul gândirii sale: de sorginte conservatoare, ea stăruie constant pe nevoia de schimbare a conduitei şi mentalităţii ţărăneşti în direcţia valorilor producţiei capitaliste: „În eliminarea anarhiei stă progresul" afirmă filosoful. Inegalitatea între popoare derivă din personalismul anarhic al celui slab: „Statele puternice ale Europei practică personalismul energetic, pe când cele slabe, personalismul anarhic. (...) În personalismul anarhic domină capriciul Eului. Proprietatea identificării, ca să nu zicem maimuţăririi, nu cunoaşte margini; ca în vis, Eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiţia la el nu se respectă, şi nici competenţa profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenţei"[57].

Răspunzătoare pentru personalismul anarhic sunt clasele conducătoare. Dacă se mai menţine, „cauza trebuie căutată, nu atât în sufletul popoarelor, ca totalităţi, cât în aberaţiunile claselor conducătoare"[58]. Personalismul anarhic este o stare de tranziţie în istoria omenirii, iar în Europa apuseană, şcoala muncii a determinat

[55] *Ibidem*, p. 202.
[56] *Ibidem*, p. 204.
[57] *Ibidem*, p. 205.
[58] *Ibidem*, p. 206.

înrădăcinarea personalismului energetic. Pornind de la această premisă, filosoful afirmă că poporul român de la sate nu este întru nimic vinovat pentru defectele din viața politică și socială de la oraș: „El nu ia parte la anarhia Eului național decât în mod negativ, adică prin imobilitatea propriului său Eu"[59].

Gânditorul face o prezentare dramatică a satului românesc, ca loc unde nu se întâmplă nimic, unde totul se repetă și stagnează: „eterna lui imobilitate impresionează", „satul trăiește în izolare sufletească"[60], „Fiindcă satul românesc nu ia parte la formarea culturii românești, el trăiește de sine, împietrit în mediul său", „Psihologia satului românesc este psihologia cimitirului dorințelor de inovație și al ispitelor...Eternă imobilitate"[61], „Eterna imobilitate nu se împacă cu personalismul anarhic, și nu exclude orișice fel de personalitate. Ea convine de minune personalității de tip istoric și etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar în schimb prin repetarea acestora întreține continuitatea tipului istoric"[62], iată câteva dintre caracterizările pregnante ale satului românesc, contrare imaginilor idealizate ale vieții rurale din creațiile sămănătoriste. Filosofia personalismului energetic este și un principiu de analiză critică a situațiilor sociale autohtone, deoarece numai astfel ea propune perspectiva muncii bine făcute și a unui stil de viață activ și eficient bazat pe disciplina muncii. Intervine, să recunoaștem, în prezentarea critică a realităților sociale românești, exercițiul criticist de sorginte junimistă al filosofului, dar aplicat în temeiul unei doctrine filosofice propri, personalismul energetic.

Ferit de influențele civilizației urbane, evoluând ca o comunitate închisă, satul s-a dezvoltat autonom și are o personalitate a lui, însă aceasta este istorică și etnică. Oricum săteanul nu cunoaște personalismul anarhic tipic târgoveților: „El nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate, care, continuând natura, să creeze peste natură forma nouă de energie. Brațele și creierul săteanului român nu transformă materia primă în creații originale, care încorporate apoi culturii române întregi, să întrețină evoluția acestei culturi"[63]. O observație pertinentă, pornită din analiza concretă a realităților rurale și nu din negarea stărilor reale derivate din condiția muncii țăranului de asigurare a unei producții de subzistență, departe de orice travaliu bazat pe progresul tehnic și științific, adică de obținere a unui plusprodus din exploatarea naturii. Nu este nimic surprinzător, asociind asemenea idei ale filosofului cu gândurile unui alt mare explorator al sufletului românesc, Mihail Manoilescu, despre dezvoltarea capitalistă a satului, ca o alternativă la înlăturarea exploatării acestuia de către oraș[64].

Așadar, satul are doar o singură cale de evoluție: personalismul energetic. Iată cum C. Rădulescu-Motru revendica un statut de agent social activ al țăranului,

[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem*, p. 207.
[61] *Ibidem*, p. 209–210.
[62] *Ibidem*, p. 210.
[63] *Ibidem.*
[64] Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești,* București, Editura Albatros, 2002.

prin care el să fie integrat societății româneşti moderne. Țăranul nu trebuie să fie doar furnizorul de materii prime necesare oraşului şi exportului, ci şi un creator de valori din propriile produse. Dincolo de orice altă conotație, este de reținut pledoaria filosofului pentru ridicarea condiției sociale şi materiale a țăranului, pentru a-l atrage astfel la producția modernă. Gândirea sa se înscrie în linia acelei concepții româneşti orientate pe emanciparea actanților şi nu pe reformări revoluționare.

În această carte sinteză, filosoful nu propune soluții concrete, şi poate din această cauză C. Noica vedea discrepanța dintre cuprinzătoarea teorie a personalismului energetic şi aplicarea ei într-o modestă practică. Există o contradicție la Motru: satul românesc este imobil prin firea sa „El are o personalitate istorică, nu una energetică" spune Motru. Atunci cum se poate schimba personalismul energetic al satului?[65] se întreabă Noica.

C. Rădulescu-Motru ne propune doar o perspectivă filosofică, găsită, de unii dintre comentatorii săi, ca insuficientă. Într-adevăr, chestiunea satului este primordială în orice strategie de dezvoltare modernă a României, ce stăruie obstinant până în zilele noastre. Important rămâne din gândirea lui Motru imperativul alinierii satului la trendul evoluției europene, realizat prin o disciplină a muncii şi o valorificare a produselor activității oamenilor din mediul rural.

El vede totuşi soluția în educație şi instrucție: „Adevărata transformare o dă şcoala prin deprinderile pe care ea le sădeşte în sufletul elevului. Nu ce crede elevul despre lume şi viață; ci cum reacționează, cu munca lui, elevul în mijlocul lumii şi vieții, acesta trebuie să fie programul şcoalei viitoare"[66].

Care este şcoala ce poate educa personalitatea energetică? O asemenea şcoală are ca primă misiune descoperirea aptitudinilor de muncă şi vocațiilor elevilor, provocarea şi statornicirea formării personalității. *Personalismul energetic* impune modificarea raportului elev–educator, adică stimularea inițiativei elevului de către educator, activitate comună între elevi, ei fiind proprii organizatori, orice şcoală să înceapă cu realizarea rolului educativ al muncii. Şcoala este concepută de Motru ca instituție ce pregăteşte „persoane producătoare" şi nu învățați. De aceea el pledează pentru diferențierea şcolilor în funcție de condițiile reale ale fiecărei comunități: „Muntele şi marea nu pot avea şcoli uniforme". Filosoful cere să nu existe un singur tip de şcoală peste tot, pentru că nu are cum să-i formeze pe copii în spiritul locului şi al modului de a munci într-un mediu natural şi uman specific.

7. AUTOEVALUAREA LUI C. RĂDULESCU-MOTRU PRIVIND CONCEPȚIA SA DESPRE PERSONALISMUL ENERGETIC

Pe parcursul unui deceniu (1943-1952), într-o epocă de răsturnare a tuturor sistemelor de valori, venerabilul filosof nu se sfieşte să-şi vadă cu mult spirit critic, opera de o viață. La vârsta senectuții, C. Rădulescu-Motru se distinge prin acțiunea

[65] C. Noica, *Cealaltă față a personalismului*, în vol. colectiv *Ramuri*, Craiova, 1980, p. 19.
[66] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 222.

îndrăzneață și temerară de a-și supune revizuirii întreaga operă, ajungând la concluzia că lucrările sale nu au fost suficient de temeinic elaborate: „Multe din scrierile mele ar fi ieșit mai bine redactate și mai complete dacă n-ar fi fost date la tipar prea repede după terminarea lor"[67].

În același mod se raportează la capodopera sa. De fapt, față de nici una dintre scrierile sale nu s-a preocupat atât de mult posteritatea, cum a făcut-o cu *Personalismul energetic*. Toate lecturile și meditațiile sale asupra evenimentelor trecute și prezente le explică prin ideile din *Personalismul energetic*. Toată operația de revizuire are în centru filosofia personalismului energetic, filosofie ce îndeplinește funcția unei paradigme teoretice. În râvna de a modifica și a adauga noi contribuții a fost stimulat și de posibilitatea reeditării cărții sale. În vara anului 1944 administrația Casei Școalelor i-a solicitat tipărirea celei de a doua ediții a *Personalismul energetic*. Și-a dat acordul și a promis că va face importante adăugiri, va elabora un capitol nou asupra tehnicii și un capitol final cu concluzii generale privitoare la chestiuni de filosofie și morală în legătură cu ipoteza personalismului energetic, dar intrarea trupelor ruseşti a împiedicat această inițiativă[68].

Considerații despre personalismul energetic le face și în întâlnirile sale publice. De pildă, în conferința ținută la 4 decembrie 1943 la Asociația creștină a tinerilor, pentru el universalitatea și necesitatea, atât a adevărului cât și a legilor morale sunt determinate și de raportul în care stă experiența omului individual cu condițiile întregului mediu cosmic. Așa cum pentru existența omului, ca ființă biologică, sunt necesare anumite condiții ale mediului cosmic, așa și pentru ca să se poată ajunge la adevăruri universale și necesare și la legi morale din experiența conștientă a omului, trebuie ca structura și funcțiile inteligenței omenești să fie produsul evoluției întregului mediu cosmic: „Aceasta este teoria metafizică de la baza sistemului de *Personalism energetic*"[69] (*Mărturisiri*, p. 82). Adevărurile de cunoștință și legile morale sunt universale și necesare. Operațiile sufletești fac parte integrantă din existența întregului cosmos, iar nu din forme și categorii *a priori* și transcendentale ale minții. Personalismul energetic presupune că în univers există o corelație între evoluția energiei fizice și procesul personalizării; adică o finalitate de ordin psihofizic și nu un haos.

În *Revizuiri și adăugiri* se fac numeroase observații, reluări, modificări, fără însă a se renunța la ideile principale ale cărții. Iată de ce credem că o analiză a operei fundamentale a lui Motru trebuie să se refere la observațiile proprii despre opera sa. Cu atât mai mult, cu cât desfășurarea evenimentelor sociale, științifice și politice aducea noi situații ce meritau o abordare din perspectiva energetismului.

Autorul este interesat de a afla cum se aplică tezele din *Personalismul energetic* la realitatea diversă a existenței. Pe 29 ianuarie 1946 scria:

[67] Idem, *Revizuiri și adăugiri*, IV, ed.cit., p. 113.

[68] Idem, *Revizuiri și adăugiri*, V, p. 108.

[69] Idem, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Editura Minerva, 1990, p. 82.

„Personalismul energetic, în intenția mea, avea să arate procesul de constituire al personalității omenești, sub influența mediului și a deprinderilor la muncă, pentru ca pe baza cunoașterii acestui proces, educatorul generațiilor tinere și conducătorul politic să-și îndrumeze activitatea lor. Cu deosebire intenționam să sporesc în mijlocul concetățenilor mei, prin această carte dragostea pentru munca profesională și respectul pentru vocațiile ce s-ar ivi în rândurile tineretului...Doream cărții mele un succes practic educativ, iar nu gloria unei speculații metafizice"[70]. Lucrarea este judecată de el prin virtuțile sale formative, regăsite, cu reflex mai ales, la tineri. Nu este exagerat a spune că filosoful voia să rămână în cultura română, prin sistemul său de gândire, un învățător al națiunii.

Desfășurarea războiului l-a determinat să conștientizeze necesitatea revizuirii *Personalismului energetic*. Înainte de orice, el crede că va trebui revăzută problematica moralei creștine. În creștinism sunt două părți: un conținut ce interesează inteligența și o practică destinată conduitei omului[71]. Europa a cultivat numai inteligența, dar a încetățenit în mică măsură conduita creștină. „Conduita europeanului a rămas neschimbată de cum era în timpurile civilizației antice". În *Personalismul energetic* a considerat realizarea personalității drept finalitatea naturii însăși. Cum evenimentele pe care le trăia îl obligau la o adăugire la concepția inițială, se gândește să introducă, la o nouă editare a cărții, un capitol despre rolul avut de libertatea de conștiință în organizarea de stat.

Constatăm că el era conștient de limitele lucrării, accentuate mai ales de derularea evenimentelor. De pildă, el susține că ar trebui revizuită întreaga problematică a culturii europene. Apoi, ar trebui să arate că tehnica muncii nu este o simplă prelungire a organelor omenești, ci ea este autonomă: „Tehnica muncii tinde să se dezvolte liber, după un destin al ei propriu în care ajunge să supună la sfârșit și pe om."[72] Independența tehnicii este un element nou în evoluția personalității de care, spune autorul, n-a ținut seama în *Personalismul energetic*. Perfecționarea tehnicii, prin invenții, este prioritară în acest secol, iar perfecționarea morală este nesemnificativă. Ea are o influență puternică asupra organizațiilor umane și sociale. În *Personalismul energetic* recunoaște că a acordat importanță mai mare cristalizării Eului și factorilor psihologici decât tehnicii în evoluția personalității. În ediția a II-a a lucrării va trebui, spune el, să facă diferența dintre factorii psihologici în care intră Eul și factorii energetici ai mediului tehnic în care se dezvoltă personalitatea: „Factorii psihologici dau impulsul, în special Eul întreține unitatea subiectivă a personalității, iar deprinderile tehnice și sociale dau organizarea personalității"[73].

În acest răstimp gânditorul, preocupat intens de implicațiile tehnicii în personalismul energetic, scrie două articole: *Este tehnica neumană?*, publicat în „Anale de psihologie" și *Omul și tehnica de război* în „Revista Fundațiilor

[70] Idem, *Revizuiri și Adăugiri*, IV, p. 91.
[71] Idem, *Revizuiri și adăugiri*, II, p. 230.
[72] *Ibidem*, p. 231.
[73] *Ibidem*.

Regale". În septembrie 1944 scrie articolul *Învățământul tehnic în școala personalismului energetic,* toate aceste trei articole urmând a fi incluse în broșura *Tehnica și civilizația.* Aceste studii urmăresc să arate cum personalitatea omenească, producătoare a tehnicii, se vede în starea de a fi amenințată cu nimicirea ei de către propriul produs: „Războiul actual ridică tehnica la rangul de arbitru suprem deasupra popoarelor"[74], iar viitoarele războaie, afirmă cu premoniție venerabilul filosof, se vor duce prin tehnică și va învinge cine are tehnica cea mai puternică: „Aceasta ar însemna... absorbirea totală a darului de invenție a minții omenești în producerea de tehnică războinică"[75], prevedere pe deplin verificată astăzi, când aproape întregul potențial de creativitate este folosit în perfecționarea armamentului. C. Rădulescu-Motru are totuși convingerea că omenirea nu va accentua, pe tehnica militară. În lumina războiului mondial „teoria de bază a personalismului energetic, prin care afirmam că finalitatea naturii se confundă cu realizarea personalității omenești nu iese zdruncinată ci numai îmbogățită"[76]. Teoria personalismului energetic trebuie să cuprindă, alături de analiza tehnicii instrumentale folosită de om în procesul de adaptare, și probabilitatea situațiilor excepționale în care tehnica se află în conflict cu interesele superioare ale ordinii sociale. Observăm limpede evoluționismul gândirii sale. Personalitatea omenească cunoaște o evoluție spre o condiție mai bună, ceea ce înseamnă optimism. În acest sens el își exprimă convingerea argumentând că o invenție, care inițial a fost făcută pentru a distruge omul sau este potrivnică lui, devine cu timpul necesară dezvoltării omului. Ce sunt astăzi laboratoarele marilor armate ale lumii decât locul unde se proiectează mijloace de luptă, dar și cadrul de testare a instrumentelor cât mai sofisticate pentru producția materială și spirituală din societate? Iată o altă previziune a filosofului confirmată pe deplin.

O dovadă în plus că filosoful căuta tot timpul să cunoască efectele personalismului energetic este interesul pentru noile descoperiri din fizica atomică. El a receptat astfel mutațiile din știința secolului al XX-lea determinate de descoperirea energiei atomice. Prin ipoteza personalismului energetic Motru explică rostul și consecințele aplicării energiei atomice: „Aș putea chiar afirma fără falsă modestie, că problema energiei atomice vine tocmai la timp pentru a da o strălucită confirmare concluziilor la care ajunge filosofia *Personalismului energetic*"[77]. Aceste concluzii sunt: *1.* Natura în întregimea ei este constituită dintr-o succesiune de fenomene, ale căror raporturi constante sunt diferite forme de energie; *2.* Succesiunea fenomenelor și a formelor de energie are ca finalitate formarea personalității; *3.* Direcția luată de dezvoltarea personalității omenești indică finalitatea spre care se îndreaptă natura în întregul ei. Asemenea concluzii se regăsesc în discuția în jurul energiei atomice. Chestiunea utilizării ei ține nemijlocit

[74] *Ibidem*, p. 234.
[75] *Ibidem*, p. 235.
[76] *Ibidem.*
[77] Idem, *Revizuiri și adăugiri*, 1946, IV, p. 259.

de pespectiva sub care se va acționa. Dacă dezvoltarea personalității umane va înmulți însușirile ei creatoare făcând din ea o ființă din ce în ce mai sociabilă, afirmă C. Rădulescu-Motru, energia atomică duce neapărat la sporirea civilizației, dacă însă se vor dezvolta însușirile distructive făcând din om o ființă și mai egoistă ca până acum, atunci folosirea energiei atomice va fi în scop războinic.

Omul ca individ nu trebuie luat izolat, ci în corelație cu întreaga evoluție a vieții pe pământ, iar efectele invențiilor științei să fie judecate după rolul lor, favorabil sau nu, evoluției spre o formă superioară de omenire.

Așadar, exegetul nu s-a mulțumit cu simple consemnări despre eventuale revizuiri ale ideilor despre personalismul energetic, ci a trecut la elaborarea unor ample studii, unul dintre ele fiind *Morala personalismului energetic*, scris în intervalul 10 februarie–28 februarie 1946, și care ar fi trebuit să constituie un capitol adăugat al ediția a II-a a *Personalismului energetic*: „Dar cum perspectiva unei a doua ediții nu o întrevăd înainte de 20 ani, tot este mai bine să apară la Academie"[78]. La 2 martie 1946 a expediat manuscrisul de la Butoiești la București pentru a fi imprimat. Pe 4 martie își dă seama că n-a vorbit nimic despre îndatoririle către sine ale omului de vocație: „aceea ce constituie o lipsă de neiertat"[79]. Omul de vocație își găsește singur regulile de conduită și nu așteaptă morala filosofului. Lucrarea *Morala personalismului energetic* este în viziunea sa „o sociologie a omului de vocație, iar nu ca o morală". Pe 28 martie 1946 a terminat revizuirea și completarea noii redactări a *Moralei Personalismului energetic* adăugând două capitole noi: *Definiția omului de vocație* și *Îndatoririle morale către sine și către societate,* în locul capitolului *Tendința fundamentală a moralei personalismului energetic*[80]. Numai simpla relatare a etapelor de elaborare arată tensiunea intelectuală în care lucra venerabilul filosof și câtă pasiune punea în dezvoltarea sistemului său filosofic.

Acest studiu, *Morala personalismului energetic*, este comunicarea prezentată de C. Rădulescu-Motru în ședința publică a Academiei Române din 16 mai 1946, fiind o replică la opinia lui Pătrășcanu despre gândirea sa exprimată în anul 1945. În introducere la susținerea ei autorul preciza: „am fost obligat să fac această comunicare pentru a împiedica răspândirea falsei interpretări care s-a dat de către unii filosofiei mele (publicul a înțeles că este vorba de Lucrețiu Pătrășcanu) cum că eu aș fi un filosof mistic și pătruns de spirit teologic"[81]. Gânditorul presimte intervenția cenzurii în textul comunicării sale, deși, crede el, că nu are nimic ofensator pentru regimul politic din România acelui timp. Comunicarea este publicată în anul 1946 sub auspiciile Academiei Române.

Lucrarea face, mai întâi, câteva considerații asupra moralei filosofice. Apoi, prezintă principiile teoretice ale personalismului energetic, definiția omului de

[78] C. Rădulescu-Motru către N. Bagdasar, 2 martie 1946, Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, Dosar 296.

[79] Idem, *Revizuiri și adăugiri*, 1946, IV, p. 112.

[80] *Ibidem*, p. 118.

[81] *Ibidem*, p. 204

vocație, îndatoririle morale către sine și către societate, sclavajul, industrialismul și goana după câștig, munca pornită din vocație în sprijinul comunității omenești, perspective de viitor. Vrem nu vrem, nu putem eluda un anumit oportunism, mai mult insinuant decât afirmat direct, detectat în paginile acestei comunicări academice. Din formulările subcapitolelor putem ușor observa adaptarea limbajului, dacă nu a ideilor, la exigențele noilor vremuri. Oricum, filosoful nu cedează în planul ideatic, dar conturează o teorie a unei morale a personalismului energetic. El rezumă morala rezultată din principiile sistemului *Personalismului energetic* în scopul răspândirii la români a dragostei față de muncă profesională și respectul pentru vocație. Autorul face o precizare deosebit de importantă, anume că această lucrare ar fi putut fi denumită *Morala omului de vocație*, dar a preferat titlul *Morala personalismului energetic*, marcând legătura cu scrierile sale despre personalismul energetic.

Filosoful reia chestiunea metodei și ține să justifice, în plină perioadă de luptă ideologică și politică în primii ani postbelici de impunere a marxism-leninismului, înlăturarea din scrierile lui „a metodei recomandate de ideologia dialecticii materialismului, după care mentalitatea și moralitatea ar fi reflexele structurii economice în care omul trăiește, iar nu exprimarea propriei personalități a acestuia. Am socotit că este mai logic de a judeca, și, la nevoie, de a reforma structura economică, după cerințele morale ale personalității omenești, decât de a aservi aceste cerințe structurii economice, care s-a dovedit istoricește că poate fi adeseori impusă prin forța brutală"[82]. C. Rădulescu-Motru se numără printre filosofii ce surprinde caracterul agresiv al ideologiei marxiste ce accentuează prioritatea economicului față de conștiință – vestita teză a raportului dintre bază și suprastructură –, idee susținută la Academia Română. Comunicarea sa are, alături de noi contribuții la discuția despre personalismul energetic în dimensiunea lui morală, un accent polemic cu noile realități politice și ideologice prefigurate tot mai pregnant în realitățile românești postbelice. Un argument semnificativ, pentru atitudinea lui C. Rădulescu-Motru, este oferit de locul proeminent ocupat de omul de vocație ca model în morala personalismului energetic. Omul de vocație „este un tip reprezentativ, iar nu unul existent aidoma în realitate, așa cum sunt, de altminteri, toate tipurile la care se ajustează sistemele de morală filosofică. În spiritul filosofiei personalismului energetic, evoluția omenirii merge spre tipul personalității omului de vocație". Or, ideologia comunistă avea o perspectivă opusă personalismului energetic, realizarea egalitarismului fiind scopul final și nu organizarea societății în raport de profesioniști. La un anume moment dat filosoful afirmă: „Om de vocație, în înțelesul larg al cuvântului, poate fi numit orice om care vine pe lume, chiar dacă nu este muncitor. Căci orice om, dacă vine pe lume, vine prin evoluția naturii. Și orice om venit pe lume îndeplinește un rol, o chemare", așadar, omul de vocație nu se reduce la muncitor – tipul social central al ideologiei comuniste. În locul unei categorii sociale ce muncea predominant fizic,

[82] Idem, *Morala personalismului energetic*, Monitorul oficial și Imprimeriile Statului, 1946, p. 4–5.

C. Rădulescu-Motru se crede îndreptățit să accentueze rolul profesionistului într-o societate bazată pe știință și tehnică: „Prin oamenii de vocație, munca inventivă și productivă, adevărata pârghie a progresului, intră în deprinderile statornice ale omenirii și face posibilă diferențierea acesteia în personalități cu aptitudini variate pentru cultură"[83]. Morala *Personalismului energetic* urmărește crearea de condiții pentru o perfectă organizare a muncii, încă o dovadă a plierii ideilor lui Motru la direcția tehnocrată din societatea contemporană. Drept încoronare a moralei *Personalismului energetic* ar putea fi perspectivele deschise de Organizația Națiunilor Unite înfăptuite prin munca de vocație. El crede că Organizația Națiunilor Unite este o instituție cu rol de a dirija politica și economia națiunilor spre pace și prosperitate generală. Evoluția timp de mai mult de jumătate de secol a acestei organizații nu a confirmat prognoza gânditorului român, întrucât Organizația Națiunilor Unite a fost pusă, de cele mai multe ori, în serviciul marilor puteri, cu toate eforturile ei de lansare a unor programe de dezvoltare pentru țările cele mai sărace ale lumii de astăzi.

Cum gestația ideilor îl urmărea permanent, îmboldit de situațiile sociale și politice derulate într-un ritm amețitor, filosoful a trecut imediat la elaborarea unei alte lucrări întregitoare a *Personalismului energetic*. Pe 28 ianuarie 1947 a terminat redactarea studiului *Materialism și personalism*, în care a acccentuat lipsa de valoare științifică a metodei dialectice aplicată de materialism[84]. În ziua de 28 martie 1947 ține la Academie comunicarea *Materialism și personalism în filosofie* o completare la *Morala personalismului energetic*. Această nouă lucrare are un caracter polemic mult mai pronunțat decât cealaltă, fiind axată pe rolul personalismului energetic în soluționarea problemelor de actualitate teoretică și practică. Autorul insistă pe ideea că materialismul nu ia în considerare ceea ce e caracteristic vieții omenești: inovațiile, iar în locul lor așează uniformitatea. El nu dă atenție inițiativei provenită din diferențele de persoane. Amintește că Marx vede în muncă o mișcare mecanică și nu o dimensiune psihologică a lucrătorilor, concepție motivată de viziunea generală a materialismului despre muncă, o activitate făcută din silă. Capitalul economic s-a produs acolo unde au fost inovații inteligente din partea celui care a condus munca, deci unde munca a fost făcută din vocație, afirmă C. Rădulescu-Motru. Materialismul și Personalismul sunt ca două atitudini opuse ale filosofiei. Și această lucrare urma să completeze ediția a doua a *Personalismului energetic*.

Lucid, deosebit de aspru cu propria-i operă, C. Rădulescu-Motru, la aproape 80 de ani, nu-și iartă că a neglijat un aspect esențial al lumii contemporane: creșterea rapidă a populației, ceea ce-l face să consemneze pe 17 octombrie 1947: „mă simt foarte umilit că n-am scris nimic despre înmulțirea populației omenești în *Personalismul energetic*, unde s-ar fi impus în mod hotărât. Ce m-a împiedicat ? Probabil tradiția filosofică în care am fost educat. Nenorocita de tradiție m-a făcut să

[83] *Ibidem*, p. 9.
[84] Idem, *Revizuiri și Adăugiri*, V, p. 6.

lipsesc prima ediție a *Personalismului energetic* de un fundament filosofic cu mult mai larg de cum a fost acela pe care s-a sprijinit această ediție din 1927. În *Personalismul energetic*, ca și în multe alte scrieri, am vorbit cu insistență despre civilizație, muncă, industrie, vocație etc., fără să pun însă acești factori în corelație cu înmulțirea populației, deși această corelație îmi era cunoscută din lecturile anterioare. Noua ediție din *Personalismul energetic*, dacă va fi să apară vreodată, va trebui întregită cu rolul pe care înmulțirea populației îl are în formarea personalității omenești prin muncă și civilizație"[85]. Nu știm dacă a stăruit pe acest subiect.

Gândul îi era permanent la această operă la care ținea foarte mult și pe care o dorea să fie cât mai bine elaborată și să cuprindă toate subiectele relevante pentru actualitatea timpului său. În scopul de a da o completare la *Personalismul energetic* a început studiul *Personalități colective și personalități individuale*[86], despre care nu știm dacă l-a finalizat.

Pe măsură ce procesul de instaurare a comunismului progresa în România, filosoful, fin și subtil observator al realităților sociale românești, își exprimă aversiunea sa față de politica rusească și nu pierde din vedere diferența dintre concepția personalismului energetic și comunism: „Căci comunismul, în fond, este dezbrăcarea personalității omenești de orice dotație proprie și diferențială. Este teoria egalității între oameni dusă la exces"[87]. Îndemnat de ceea ce se întâmpla în societatea românească postbelică, C. Rădulescu-Motru își pune cu îngrijorare întrebări esențiale despre relațiile sociale, relațiile interumane și, evident, despre democrație: „Adevăratul democrat este acela care respectă personalitatea, adică libera dezvoltare a omului în realizarea dispozițiilor sufletești, primite de el de la natură. Ce democrat este acela care împiedică dezvoltarea omului sub raportul proprietății?"[88].

Rezumând, *Personalismul energetic* reprezintă esențializarea gîndirii lui C. Rădulescu-Motru. Dacă altele ar fi fost condițiile sociale și politice, probabil că am fi avut o ediție mult revizuită a scrierii sale. Oricum, notațiile din *Revizuiri și Adăugiri* sunt revelatorii pentru căutarea continuă a filosofului de fapte și interpretări ale acestei teze originale despre structurarea existenței în forme variate de energie, și unitatea lumii dată de energie. Personalismul energetic este o matrice, o paradigmă, o cale de explicare a tot ceea ce există.

8. REVERBERAȚII ALE PERSONALISMULUI ENERGETIC ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Cartea a avut un ecou destul de mare în mișcarea culturală autohtonă. S-a remarcat dintru început noutatea ei, deși despre subiect, după cum am văzut, autorul vorbea de vreo douăzeci de ani. A fost nevoie de o nouă generație care să-i

[85] Idem, *Revizuiri și Adăugiri*, V, p. 252.

[86] C. Rădulescu-Motru către N. Bagdasar, 1 martie 1948, Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, Dosar 296.

[87] Idem, *Revizuiri și Adăugiri*, IV, p. 310.

[88] *Ibidem*, p. 311.

recepteze opera cu accent pe ideea de personalism energetic. O altă judecată vizează caracterul de sistem al personalismului energetic, unii critici așezându-l pe Motru în imediata apropiere a lui Vasile Conta, alții dimpotrivă îl văd ca întâiul creator de sistem filosofic românesc. (Iată, de pildă, ce scrie N. Bagdasar, unul din exegeții operei lui Motru: „Ceea ce se numește mișcarea noastră filosofică atât de efervescentă dintre cele două războaie mondiale n-a început de fapt decât cu apariția *Personalismului energetic* de C. Rădulescu-Motru în 1927"[89]). Nu mai puțin semnificativă rămâne preocuparea recenzenților față de răspunsul lui C. Rădulescu-Motru, în general acceptat, în cartea sa privind criza culturii și civilizației europene. În fine, să reținem că interesul pentru personalismul energetic a crescut după apariția unei alte cărți, ce prelungea dezbaterea despre personalismul energetic la o problemă concretă – omul de vocație. Această scriere a trezit interes din partea tinerei generații de intelectuali datorită virtuții de a se aplica asupra realităților românești. Nu ne poate scăpa amănuntul cu nimic nesemnificativ, anume că despre capodopera lui C. Rădulescu-Motru au scris tinerii, nici un filosof român afirmat în acel timp nu a găsit de cuviință să se pronunțe: I. Petrovici, M. Ștefănescu, Traian Brăileanu, M. Ralea, P.Andrei etc. Revista lui D. Gusti, nu a găsit loc s-o recenzeze. O revistă de prestigiul „Convorbirilor Literare" nu a acordat spațiu acestei lucrări.

La puțin timp de la apariția cărții, Vasile Băncilă, un tânăr filosof, fost student al profesorului C. Rădulescu-Motru, dă la iveală, mai întâi în revista „Gândirea", apoi într-un studiu separat, o analiză amplă a acestei lucrări. Vasile Băncilă nu se mulțumește cu o simplă recenzie, ci găsește oportun un examen al scrierii lui C. Rădulescu-Motru din necesitatea unei analize sistematice a uneia dintre operele fundamentale ale filosofiei[90]. Demersul său este prima exegeză a unei opere filosofice din cultura română, dată la iveală la un timp atât de scurt de la apariție. Motivația gestului trebuie găsită în interesul lui Băncilă în a clădi o teorie a autohtonizării filosofiei, iar lucrarea lui Motru reprezenta un instrument remarcabil de a justifica ideile sale. Filosoful are, așadar, bucuria ca un student de al său să scrie un amplu studiu despre personalismul energetic: *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru.* Așa cum povestea peste ani Vasile Băncilă, lucrarea a fost „scrisă aproape lângă Motru. Eu scriam la Brăila și trimiteam manuscrisele la București și Motru le tipărea. Am arătat doar principalele înrâuriri care n-au fost cine știe ce determinante pentru Motru fiindcă el aproape că nu-l citise pe Mounier, dar doctrina personalismului se potrivea cu ideile acestuia"[91].

Stăruim numai asupra unora dintre aprecierile lui Băncilă, valabile în bună măsură și astăzi. Mai întâi să reținem ideea că personalismul energetic este o

[89] Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, dosar 531.

[90] Vasile Băncilă, *C. Rădulescu-Motru*, cap. *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru*, Constanța, Editura Ex Ponto, 1997.

[91] cf. I. Oprișan, *Lucian Blaga printre contemporani*, „Saeculum", 1995, p. 76.

sinteză de filosofie generală bazată pe psihologie[92]. Apoi, spune Băncilă, personalismul e faptul central al epocii moderne. El a dus la raționalism – rațiunea ca valoarea cea mai importantă a personalității umane. Personalismul a dus la marcarea diferențelor dintre popoare, la reformă religioasă, la democrație. C. Rădulescu-Motru a armonizat organic personalismul cu energetismul, la aceasta a contribuit „pasivitatea ori actualitatea capricioasă a societății româneşti"[93]. Exegetul remarcă puternicul rol de educație al filosofiei lui C. Rădulescu-Motru. Despre această latură definitorie a sistemului lui C. Rădulescu-Motru Băncilă va scrie un alt studiu *C. Rădulescu-Motru pedagog*, 1932.

V. Băncilă crede că C. Rădulescu-Motru utilizează concepte biologice, dar la o simplă prezentare a acestora nu este greu de constatat caracterul lor filosofic, conferit în studiul personalismului energetic. Din acest unghi recenzentul găseşte mai multe tipuri de Eu: Eul logic este un Eu pasiv, Eul absolut, conştient şi armonizat, rezultat al reflexiunii, Eul metafizic este Eul unic, substanțial în afară de contingențe, legat de eternitate şi transcendent, Eul arhaic, persistent, primordial, dinamic, este mai mult simțit decât perceput. Acesta stă la baza personalismul energetic, prin care C. Rădulescu-Motru explică geneza şi istoria personalității, că personalitatea este energetică, Eul fiind un nucleu de energie, şi, de fapt, cu acesta începe ființa umană[94].

Din examinarea lucrării, V. Băncilă ajunge la concluzia despre principiile ce diriguiesc concepția filosofului. Primul este istorismul, utilizat de C. Rădulescu-Motru în a cunoaşte geneza şi transformarea personalității. Al doilea principiu are în vedere personalitatea în genere. Al treilea, finalismul, adică determinismul este făcut vizibil de la efect la cauză şi se pune în relief ideea de scop. În fine, energetismul ca substrat al oricărei realități.

Ilie Gabrea apreciază efortul sisific al autorului *Personalismului energetic* de a impune evoluția firească a filosofiei în România: „În cultura română, dl. Motru şi-a luat un rol destul de greu: acela de a provoca o mişcare filosofică fără filosofi, care să se simtă antrenați la filosofie de onoratul public"[95]. De aceea filosofii români se pot număra pe degete. Motru are o filosofie. Toate scrierile lui, începând cu *Problemele psihologiei* (1898) converg în a lămuri misterul persoanei umane. Ideea directoare în filosofia personalistă a lui C. Rădulescu-Motru: energia naturii, mergând din treaptă în treaptă pentru a realiza forme noi de viață, ajunge până la om. În om energia continuă, conştient, pentru a crea: „Ideea personalismului energetic, frământată un sfert de veac în cugetarea adâncă filosofică plină de subtilități şi todeauna de o uimitoare prospețime a d-lui Motru e aruncată acum pe

[92] Vasile Băncilă, *op. cit*, p. 15.
[93] *Ibidem*, p. 18.
[94] *Ibidem*, p. 23–24.
[95] I.I. Gabrea, *C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic*, în „Revista generală a învățământului", an XV, nr. 5, mai 1927, p. 323.

tărâmul practicii. Nu-i trebuie decât să fie bine înțeleasă, pentru a-și da rodul. E un cuvenit omagiu ce s-ar putea aduce autorului ei"[96].

N.I. Herescu crede că „Personalismul energetic" al C. Rădulescu-Motru: „vine tocmai în clipa în care, de la un hotar la celălalt al Europei intelectualul își asvârle ca pe o minge întrebarea: unde mergem? (...) Or, pe când toți cei de la noi se și lase să adaptaze problemelor europene stările de lucruri românești, dl. Motru, dimpotrivă, se întemeiază pe realități românești pentru a crea un sistem de cugetare valabil și pentru Europa. Spre a ajunge aci, d-sa uzează de psihologie" [97]. Motru pleacă de la distincția fundamentală în psihologie: dintre individualitate și personalitate. Acestea sunt cele două extreme între care pendulează tânăra cultură română: de o parte, mentalitatea personalității, de cealaltă parte mentalitatea individualității; de o parte cultura rațiunii, de cealaltă cultura misticismului. Personalismul energetic e polul perfect contrar individualismului mistic al culturilor orientale. Personalitatea se aplică să observe și să experimenteze utilizând deopotrivă observația și experiența proprie. „Cartea d-lui Motru ne aduce un prețios element de judecată în preziua războiului. Inegalitatea dintre Europa și Asia, dintre rațiune și misticism, inegalitate fiindcă de fapt asistăm la un duel între un bătrân viguros și un tânăr cu oase moi"[98]. Remarcă aserțiunea lui Motru „omenirea de mâine va avea un suflet energetic pe când omenirea de ieri îl avea mistic".

N. Tatu, consacră o amplă analiză doctrinei personalismului energetic, la patru ani de la apariția cărții[99]. După acest exeget, filosofia personalismului energetic s-ar include în seria sistemelor de filosofie a vieții. Prin personalismul energetic se urmărește constituirea unei sistematici a personalității, a unei științe propriu-zise. Sub raport istoric această doctrină „se integrează într-o lungă tradiție filosofică din cultura europeană, care a cunoscut mai cu seamă în filosofia postkantiană diferite aspecte ale personalismului. ...Concepția lui Constantin Rădulescu-Motru înseamnă o nouă etapă în evoluția sistemelor personaliste, un pas înainte în cunoașterea problemelor vechi, o perspectivă inedită și cu orizonturi incomparabil mai vaste și promițătoare"[100].

Filosofia *personalismului energetic* este apreciată drept o adevărată filosofie a culturii europene. Înscris în linia kantianismului și a evoluționismului spencerian, sistemul filosofului român „prin contribuție (...) ea depășește cu mult granițele unei culturi naționale intrând în patrimoniul valorilor comune". Concluzia lui Tatu este neechivocă: „Personalismul energetic este în cultura noastră prima gândire care se înfățișează ca un tot organic, ca o filosofie completă ce dă o explicare integrală problemelor care se pun omului". Cu mult mai puțin analitică decât lucrarea lui Vasile Băncilă, întreprinderea lui N. Tatu lasă impresia mai mult de analiză encomiastică, justificată de faptul că Motru era, în acel moment, membru al

[96] *Ibidem*, p. 325.
[97] N.I. Herescu, *Filosofia personalismului energetic*, „Ramuri" nr. 6–7, iunie–iulie 1928, p. 267.
[98] *Ibidem*, p. 270.
[99] N. Tatu, *Doctrina personalismului energetic*, în „Dreptatea", 4 mai, 6 mai și 10 mai 1931.
[100] *Ibidem*, în „Dreptatea", 10 mai 1931.

PNŢ şi senator. Suita de articole semnate de Tatu vine după ce, la sfârşitul anului 1930, se consumase schimbul de replici între Nae Ionescu şi C. Rădulescu-Motru. Acelaşi autor, peste 11 ani, va publica în revista „Saeculum" a lui Lucian Blaga un articol, eufemestic vorbind, destul de critic[101].

Tânărul, pe atunci, Şerban Cioculescu, deja un temut critic literar, ţine să zăbovească într-un articol de revistă asupra scrierii lui C. Rădulescu-Motru: „eminent filosof şi om de cultură", după cum îl caracterizează. Spiritul său critic se produce şi aici, amintindu-i filosofului de realitatea socială, fie şi cea a satului românesc, care a cunoscut o evoluţie: „Afirmaţia iniţială a d-lui C. Rădulescu-Motru este oarecum antiştiinţifică. Nimic nu e etern şi nimic nu este mobil... Satul românesc de astăzi, cu toată lipsa lui de gospodărie reprezintă o treaptă foarte înaintată faţă de satele trogloditice, de la începuturile vieţii noastre rurale. Satul de un secol nu a mai fost în izolare de oraş. (...) Concepţia statică a d-lui C. Rădulescu-Motru nu rezistă înaintea netăgăduitei modificări biologice a satelor"[102]. C. Rădulescu-Motru se înşală când afirmă că „satul românesc nu ia parte la formarea culturii româneşti. Contrariul e mai adevărat"[103]. Şerban Cioculescu îi contrapune evoluţia către progres a societăţii româneşti imobilităţii rurale: „Cultura românească, de la începuturile ei – Eliade, Lazăr, Asachi – s-a dezvoltat neîntrerupt pe tipul naţional de origine rurală". Populaţia târgoveţă şi orăşenească se compune în cea mai mare parte din transplantaţi rurali – de prima, a doua sau a treia generaţie. (...) Sufletul românesc, indiferent de rural sau urban, se dezvoltă normal, potrivit structurii sale interioare. (...) În lipsa unui urbanism de origine feudală, ca în Ardeal, urbanismul românesc se afirmă ca o formă de evoluţie precipitată a târgului primitiv de formaţie economică, şi el însuşi de origină rurală". Dacă există ceva „imobil", susţine criticul atunci este „dispoziţiunea românească de inactivitate, abulie şi absenteism moral, caracteristică deopotrivă tipului rural şi derivatului său urban (...). A venit momentul unei autodeterminări pentru societatea românească"[104]. Ce se propune? Reorganizarea materială şi culturală trebuie concepută pe tipul unui urbanism ştiinţific. Spiritul raţionalist al lui Cioculescu se vădeşte a fi ostil concepţiei conservatoare a lui Motru.

M. Moldovan, asistentul său de la seminarul şi laboratorul de psihologie, după ce remarcă linia de continuitate între filosofie, psihologie generală, psihologie individuală şi psihologie practică, în centrul tuturor stând personalismul energetic, conchide despre virtutea formativă a lucrării lui C. Rădulescu-Motru: „Cartea profesorului Motru capătă o nouă valoare, pe lângă cea ştiinţifică, una practică şi naţională: lucrarea de faţă trebuie să devină cartea de căpătâi a tuturor: tânăr, preot,

[101] Idem, *Filosofia „ştiinţifică" şi „ştiinţificii" în filosofie*, în „Saeculum", an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, p. 75–77.

[102] Şerban Cioculescu, *Psihologia satelor. Comentarii în marginea Personalismului energetic*, în „Kalende", 2 decembrie 1928.

[103] *Ibidem*, p. 24.

[104] *Ibidem*, p. 26.

învățător, politician; trebuie să fie un îndreptar pentru oricine are o răspundere în această țară"[105]. Este uşor nepotrivită accentuarea ideologică şi practică a acestei scrieri într-o revistă de strictă specializare ştiințifică, cu un public foarte restrâns.

Al. Dima discută despre lucrarea lui Motru în studiul *Criza culturii româneşti – schiță istorică*, valorificând mult din ideile lui C. Rădulescu-Motru din *Personalismul energetic*. În opinia severineanului, C. Rădulescu-Motru este primul creator de filosofie românească, poziție contestată de alți exegeți. Autorul remarcă la Motru armonizarea în gândirea sa a dimensiunii naționale cu cea europeană, semn că în epocă tinerii interlectuali acordau o atenție specială căutării soluției de realizare a unui echilibru între românism şi europenism: „În filosofie unde naționalizarea se face şi mai greu, tocmai fiindcă în acest domeniu cunoaşterea de sine a unui popor e şi mai limpede, ea s-a produs totuşi în zilele noastre prin sistemul de gândire al d-lui C. Rădulescu-Motru care ne-a dăruit în *Personalismul energetic* odată cu o filosofie europeană şi una românească, după cum singur o recunoaşte"[106]. Dima crede că naționalizarea filosofiei româneşti înseamnă că filosofia românească este creatoare a sufletului românesc, iar sistemul lui Motru ar răspunde necesității de a edifica o psihologie şi o sociologie aplicată spiritului național spre a-l cunoaşte şi a-l modela printr-o etică în spiritul idealurilor timpului.

Acelaşi autor îi închină un studiu special, *Personalismul energetic al dlui C. Rădulescu-Motru* publicat în 1927 în „Datina"[107] în care spune: „Ceea ce impresionează pe un spectator de ansamblu al operei general-culturale a filosofului nostru e, în primul rând, admirabila sa unitate atât în părțile de preocupări deosebite ce o compun, cât şi în creşterea ei în timp". Dima face o amplă analiză a scrierii lui Motru, considerând-o un îndreptar pentru tânăra generație.

Tot despre caracterul de călăuză a scrierii lui C. Rădulescu-Motru scrie Sm. M. Vizirescu, care găseşte că tineretul se încadrează perfect în doctrina personalismului energetic şi îşi adaptează ritmul său organic cu această filosofie românească. Tineretul, ca formă de energie actuală, ține trează conştiința națională şi se opune anarhiei sociale. C. Rădulescu-Motru „înțelegând mesianismul nostru, arată încotro trebuie să se îndrepte energia socială"[108]. Exegetul explică de ce generația tânără şi-a găsit ritmul ei sufletesc în filosofia personalismului energetic a lui C. Rădulescu-Motru: „în această filosofie tendința către obiectivare şi ordine a energiei şi simțirii româneşti s-a întâlnit cu realitatea sufletească a unui tineret idealist, născut într-o vreme în care a domnit anarhismul personalității".

Asemenea tuturor marilor opere ale culturii române, scrierea lui C. Rădulescu-Motru a avut de suportat acțiunea de interdicție şi de deformare a gândirii sale. S-au spus despre acest onest şi profund gânditor lucruri ce nu aveau

[105] M. Moldovan, *C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic*, în „Revista de psihologie experimentală şi practică", an I, nr. 6, 1931, p. 160.

[106] Al. Dima, *Criza culturii româneşti – schiță istorică*, p. 38–39.

[107] Studiul a fost inclus în volumul său *Aspecte şi atitudini ideologice*, Turnu Severin, Datina, 1933.

[108] Sm. M. Vizirescu, *Tineretul în lumina filosofiei personalismului energetic*, în „România literară", 14 ianuarie, 1933, p. 3.

nici o legătură cu sistemul său de gândire. S-a ajuns până acolo încât într-o carte, pe care numai din decență nu o numim, să se vorbească pe zeci de pagini despre iraționalistul, misticul, reacționarul C. Rădulescu-Motru, în pofida evidențelor la îndemâna tuturor din opera sa. Tonul unui asemenea mod de a judeca filosofia lui C. Rădulescu-Motru a fost dat de nimeni altul decât Lucrețiu Pătrășcanu.

Liderul comunist, într-o conferință în amfiteatrul Fundației Regale „Carol I", care, după cum Motru însuși consemnează, „a fost plin cu vârf", a încercat să demonstreze rolul filosofiei în a prevesti căderea regimurilor politice. Filosofia românească, în care a inclus pe C. Rădulescu-Motru, Blaga, P.P. Negulescu, Nae Ionescu, era caracterizată de conferențiar drept mistică. Pe C. Rădulescu-Motru l-a considerat idealist, în directă filiație cu Kant, și cu concepții finaliste de personalism. Pătrășcanu a susținut că toată filosofia europeană din care se inspiră filosofii români, este mistică. Intrigat de aceste judecăți hazardate, C. Rădulescu-Motru îi trimite lui L. Pătrășcanu, ce anunțase publicarea unui volum despre filosofia românească, lucrarea *Personalismul energetic* cu o scrisoare în care îl roagă „de a examina cuprinsul scrierii acesteia (în care este rezumată filosofia autorului cărții) pentru a se convinge că, departe de a fi o victimă a misticismului, eu sunt un adversar hotărât al misticismului"[109]. Pe 18 octombrie 1945 Motru notează că a primit, la conacul său din Butoiești, de la L. Pătrășcanu un plic cu câteva foi din manuscrisul lucrării sale *Despre filosofia românească*, în care era expusă concepția lui Motru și acesta este rugat să facă propriile observații. După lectura manuscrisului, filosoful apreciază că Pătrășcanu i-a citit lucrările „cu mare atenție și cu multă competență. Dânsul a pătruns în miezul filosofiei mele, reușind să descopere legătura mea cu apriorismul Kantian, și apoi partea de originalitate în trecerea spre Personalismul energetic"[110]. Nu este de acord cu el în ce privește opinia acestuia privind tendințele metafizice manifestate de personalismul energetic, cu argumentul lui Pătrășcanu că în *Personalismul energetic* se acordă o importanță deosebită ideii de Dumnezeu, dar apelând la un text al unei conferințe ținută de Motru în fața Societății tinerilor creștini. C. Rădulescu-Motru reia argumentele sale, subliniind că cele două orientări – materialismul și idealismul – nu mai satisfăceau, iar personalismul energetic era viabil deoarece în persoana umană se pot armoniza energia materiei și creația ideativă. Motru i-a returnat, prin I. M. Nestor, lui Lucrețiu Pătrășcanu, pe 19 octombrie 1945, manuscrisul la care a atașat răspunsul lui[111]. L. Pătrășcanu și-a menținut judecata despre misticismul filosofiei personalismului energetic: „Prin introducerea finalismului, ca mijloc de explicare a vieții și a lumii înconjurătoare, concepția sa a luat, a trebuit să ia o coloratură teologică. Aici este și atingerea acestei concepții cu misticismul"[112].

Analiza exegezei despre lucrarea *Personalismul energetic* se oprește aici. Să consemnăm numai reevaluarea concepției lui C. Rădulescu-Motru începută în

[109] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și Adăugiri*, III, p. 24.
[110] *Ibidem*, p. 393.
[111] C. Rădulescu-Motru către Margot Giroveanu, 20 octombrie 1945, B.A.R. Coresp., inv. 230 800.
[112] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filossofia românească*, cap.: *C. Rădulescu-Motru*, București, Editura Socec, 1946, p. 86.

anii '60 ai secolului al XX-lea şi continuată până astăzi[113]. Dacă nu ar fi fost hiatusul din cultura română în anii '50 din acelaşi secol, când şcolile ştiinţifice s-au destrămat, inclusiv cea condusă de D. Gusti şi cea direcţionată de C. Rădulescu-Motru, şi dacă ele ar fi continuat, probabil am fi avut astăzi o solidă şi prestigioasă şcoală a personalismului energetic.

*

Filosofia personalismului energetic este o contribuţie de necontestat a lui C. Rădulescu-Motru la dezvoltarea gândirii filosofice, ca filosofie constructivă înrădăcinată în ştiinţă şi cu deschidere spre problemele sociale naţionale şi europene.

[113] P. Vaida, C. Rădulescu-Motru, în *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 1980; Gh. A. Cazan, *Istoria filosofiei româneşti*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, cap. *C. Rădulescu-Motru*; Corina Hrişcă, *C. Rădulescu-Motru filosof al culturii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987; Dumitru Otovescu, *Cultură, personalitate, vocaţie în concepţia lui C. Rădulescu-Motru*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1990; Grigore Traian Pop, *Lecturi filosofice*, cap. *Personalismul energetic: note definitorii*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1991; Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1995; Viorel Cernica, *C. Rădulescu-Motru şi proiectul antropologic kantian*, Bucureşti, Mihai Dascal Editor, 2000. Acest ultim studiu, de care am mai vorbit, aduce o contribuţie esenţială la înţelegerea concepţiei lui Motru şi la punerea în relief a originalităţii filosofiei personalismului energetic în raport de energetismul lui Ostwald şi filosofia personalistă a lui Ch. Renouvier.

CONCEPTUL DE OM ÎN TEORIA PERSONALIST-ENERGETICĂ A CULTURII

VIOREL N. CERNICA

Valabilitatea unei filosofii, forța sa de a chema către sine interpretări diverse sunt condiționate de contextele simbolice pe care le creează istoria culturală. De aceea se cuvine a ține seama, atunci când *vorbim* despre o operă filosofică, nu numai de ea, de presupusele sale sensuri stabile, ci și de noi, „vorbitorii". De altminteri, chiar dacă nu ne propunem să ne luăm în seamă și pe noi înșine, faptul se va petrece, atâta vreme cât chiar vorbim cu sens despre o filosofie.

Opera lui C. Rădulescu-Motru a fost privită, din momentul constituirii sale și până astăzi, în chipuri diferite, fie în intenția de a-i dezvălui modelul filosofic pe care îl întrupează, fie pentru a-i arăta și justifica locul (rolul) în istoria filosofiei românești și, mai larg, în spațiul culturii românești. Dar, orice scop și-ar asuma interpretul, judecarea operei în cauză trebuie să pornească de la gândul care o instituie ca fapt filosofic: realitatea apare, în principiul și evoluția sa, ca un personalism energetic; „Realitatea, întrucât se concepe ca o energie care evoluează, își confundă evoluția sa cu procesul de formațiune al personalității, în care se rezumă toate corelațiunile organice: realitatea este un personalism energetic"[1]. Disciplinele filosofice, ale căror modele au fost activate prin lucrările lui C. Rădulescu-Motru, pot constitui ele însele perspective hermeneutice. De aceea nu este lipsită de sens o interpretare antropologică, sau una epistemologică, cum are rost o interpretare dinspre filosofia culturii sau una prin filosofia politică. Numai că orice tip de interpretare trebuie să țină seama de ordinea de sistem a filosofiei lui C. Rădulescu-Motru și de gândul care o instituie ca fapt semnificativ în orizontul filosofiei. În privința ordinii de sistem a acestei filosofii, vorbim despre „personalism-energetic", termen folosit de Rădulescu-Motru însuși pentru a numi, în lucrarea Elemente de metafizică (1912), o ipoteză – realitatea originară este energia și aceasta tinde către corelațiunea sa finală, anume către personalitate – apoi, în lucrarea Personalismul energetic (1927) pentru a-și numi propria înfăptuire filosofică.

Personalismul energetic le apare unor interpreți ca fiind prea aplecat către modelul științei și puțin interesat de a se prezenta într-o formă sistemică (unitară).

[1] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*. Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, București, Editura Eminescu, 1984, p. 509.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 195–210, București, 2003

Apropierea de un stil „pozitiv" în scrierea filosofiei, ca şi libertatea ordinii de prezentare a interogaţiilor nu trebuie însă considerate neproductive filosofic. Proba? Metafizica inductivă, pentru prima împrejurare, iar pentru a doua, întreaga filosofie eseistică a epocii moderne şi a celei contemporane. Oricum, ordinea de sistem a personalismului energetic este dincolo de orice îndoială; coerenţa ideilor lui C. Rădulescu-Motru şi intenţia – onorată – de a construi o „teorie" a lumii ca totalitate sunt fapte pe care orice interpretare le poate scoate la iveală, dovadă că ele sunt însuşiri ale acestei filosofii.

O interpretare a personalismului energetic interesată de dezvăluirea temeiurilor conceptului de om trebuie să ţină seama că filosofia în cauză e structurată în jurul conceptului determinismului prin finalitate. Acesta are o justificare formală prin conceptele de timp şi destin, care alcătuiesc spaţiul logic, ordinea operaţiilor logice prin care determinismul prin finalitate este posibil. Timpul şi destinul desfăşoară formele istorice ale personalităţii: personalitatea mistică, „tipul", personalitatea energetică. Fiecare formă se propune ca unitate sufletească şi ca element al ordinii de finalitate. Desfăşurarea determinismului prin finalitate nu este însă o curgere nedezmiţită care năruie orice stabilitate. Dimpotrivă, formele istorice ale personalităţii au o structură aptitudinală care, în cazul unui acord cu determinările mediului „fizic" şi cu cele culturale, devine vocaţională. Vocaţia este condiţia împlinită a omului şi chipul concentrat al întregii existenţe; ea confirmă determinismul prin finalitate, căci în alcătuirea sa personalizată timpul devine destin cultural, tradiţia se înnoieşte prin creaţie – personalitatea folosindu-şi din plin potenţialul său energetic – iar omul, ca personalitate, îşi confirmă statutul de „corelaţiune energetică" finală aflată într-o identitate structurală cu unitatea lumii.

1. CONCEPTE SEMNIFICATIVE ALE FILOSOFIEI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU ÎN PRIVINŢĂ ANTROPOLOGICĂ

Forma desăvârşită a energiei este personalitatea, omul; forma desăvârşită a omului este personalitatea energetică. Conceptul de personalitate energetică are un caracter normativ, adică are statut de ideal; el desemnează o „realitate" spre care tinde evoluţia energiilor personalizate, un punct de echilibru al ordinii universale. Normativitatea acestui concept este urmărită de C. Rădulescu-Motru în două planuri: 1. al ştiinţei personalităţii, unde ea apare ca o previziune a unei „corelaţii energetice persistente", a unei realităţi pentru care s-au acumulat premisele naturale şi culturale necesare desăvârşirii sale. Astfel, ca unitate sufletească a anumitor deprinderi de muncă, ea este forma de personalitate pe care o va realiza epoca actuală. Acest plan vizează omul ca realitate „fizică" şi formele sale de existenţă din ce în ce mai coerente cu mediul; 2. al filosofiei personalităţii, unde „persoana energetică" apare ca expresie a omului desăvârşit, aflat într-o ordine universală în care natura nu mai poate produce forme superioare de actualizare a energiei. Acest plan vizează omul ca universal, umanitatea, modelul absolut al umanului, care

rămâne, nedezmințit, transcendența după care ne orientăm și în absența căreia ne-am rătăci de însăși calea umană. Nu este vorba aici, nemijlocit, despre transcendența divină, ci despre idealul de umanitate, a cărui origine poate fi, însă, tocmai divinitatea: „Ideea de Dumnezeu este principiul suprem care fundează ordinea universului și, dimpreună cu aceasta, care dă conștiinței omenești absolutul de care ea are nevoie pentru a avea încredere în sine"[2].

C. Rădulescu-Motru prezintă sistematic primul plan în care putem distinge: *a.* o previziune generală potrivit căreia personalitatea energetică a acumulat premisele necesare edificării ei: Eul s-a raționalizat suficient, personalitatea mistică și personalitatea tip și-au dovedit limitarea, tehnica actuală a muncii s-a clădit pe o diferențiere mai accentuată a dispozițiilor sufletești; unitatea sufletească, structura aptitudinilor au ca ax central conștiința morală; conștiinciozitatea este deja, în unele locuri, o atitudine activă; *b.* o previziune „locală" legată de realizarea personalității energetice la români. Previziunea generală conduce la pedagogia vocației; cea locală, la românism și, în general, la etnopsihologie.

Deschiderea personalității energetice către variații aptitudinale și diferențieri dispoziționale tot mai accentuate – o deschidere paradoxală, dacă ținem seama de faptul că ea constituie forma umană desăvârșită – este condiționată de legătura, niciodată perfectă, pe care o cuprinde: ea este „forma" omului individual, dar acesta se exprimă social, pentru că valorifică potențialul „energetic" al comunității căreia îi aparține. Și oricât de „eficient" ar fi filtrate energiile cosmice prin sufletul poporului, astfel încât acesta să devină singurul rezervor al dispozițiilor sufletești individuale, acordul nu va fi niciodată absolut. Mai mult, tentația desăvârșirii vine tocmai din lipsa acordului deplin; munca își are temeiul nu doar în „programul cosmic", ci și în cel omenesc, înlăuntrul căruia apare ca necesară și raportarea la ideal. Altminteri, „O lume în care întâmplările ar curge în mod fatal, fără sens și fără să se înalțe spre o perfecție, ar fi ca o mare fără fund, în care s-ar vărsa cele mai delicioase vinuri, spre veșnica lor pierdere"[3]. Evoluția energiei personalizate reprezintă, în planul societății, progresul. (Din acest punct de vedere, al admiterii neproblematice a ideii de progres, viziunea lui C. Rădulescu-Motru este modernă; adică nu respectă un scenariu „postmodern", în care ideea progresului să-și piardă din puterea de a semnifica.) Idealul social este recunoscut, determinat și circumscris unui orizont de așteptări care îi dau viață. Toate forțele cosmice și istorice sunt concentrate în sensul personalității energetice, ca scop final ce nu poate fi desăvârșit, totuși, decât ca ideal.

În deosebire de Kant – filosoful socotit de Rădulescu-Motru drept model pentru maniera de abordare a câtorva probleme, unele dintre ele intrând în spațiul aporetic al personalismului energetic –, care vede împlinirea morală și acordul fericirii cu moralitatea în perspectiva Binelui Suveran, rațional-posibil,

[2] Idem, *Mărturisiri făcute la Asociația Creștină a tinerilor în 4 dec. 1943*, în vol. *Mărturisiri*, București, Editura Minerva, 1990, p. 83–84.

[3] Idem, *Personalismul energetic*, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*, p. 618.

C. Rădulescu-Motru pune această desăvârşire în persoana energetică, adică într-o configuraţie real-posibilă, ce poate rezulta din dinamica, determinată prin finalitate, a energiilor lumii devenite forţe sufleteşti. Personalitatea energetică trebuie împlinită continuu. Chiar dacă la un moment dat ea este realizată într-o anumită configuraţie, istoria nu se opreşte aici. Revine ca o exigenţă a fiecărui timp înfăptuirea ei. O dată configurată, această formă de personalitate nu încetează de a mai fi un ideal, pentru că nici o configuraţie „reală" a sa nu-i epuizează modelul.

Forma finală de personalizare este omul desăvârşit în statutul său existenţial şi în relaţia sa cu lumea. Istoria a lucrat până acum la realizarea doar a unor exemplare, dar, ne asigură C. Rădulescu-Motru, realitatea acestei forme de persoalitate se va generaliza. Formele anterioare de personalitate nu sunt aneantizate de aceasta din urmă; ele se păstrează în fiecare dintre noi, chiar şi în cei care au atins o treaptă înaltă în personalizarea energiei. Prin urmare, personalitatea energetică nu este o desăvârşire absolută decât sub privire filosofică şi în forma idealului. Ştiinţa despre personalitate va putea preciza din ce în ce mai adecvat structura specifică şi condiţiile care o formează, influenţând covârşitor înfăptuirea sa ca atare, dar prin aceasta nu vor dispărea elementele vechilor configuraţii personaliste, aşa încât desăvârşirea ei real-istorică nu este posibilă.

Cultura mijloceşte apariţia idealului şi activează modelul corespunzător lui. Întrucât potrivit idealului are loc în individ ordonarea aptitudinilor în vederea exercitării unui gen de muncă, personalitatea energetică cuprinde în sinteza sa elemente culturale. Într-un fel, cultura este mediul în care se formează şi activează personalitatea energetică, dar forma socială a acesteia este civilizaţia, înţeleasă de C. Rădulescu-Motru, în contextul Vocaţiei..., ca „averea colectivă a omenirii"; mediul pe care personalitatea energetică îl constituie şi în care, ca personalitate a profesionistului, îşi prelungeşte influenţele, este civilizaţia. Aceasta nu înseamnă o diminuare a funcţiilor culturii relativ la personalitatea energetică – în cele două forme ale sale: profesionistul şi omul de vocaţie – şi nici un acord preferenţial al acesteia cu civilizaţia. De altminteri, C. Rădulescu-Motru aşază cultura şi civilizaţia într-o unitate în care ele se condiţionează reciproc, fără a intra în conflict. Cultura oferă personalităţii energetice idealul şi astfel pătrunde în însăşi structura sa. Civilizaţia oferă mediul de manifestare directă a persoanei energetice ca profesionist. Legătura dintre inovaţie şi tradiţie se regăseşte în conţinutul oricărei opere de cultură sau de civilizaţie, socoteşte Rădulescu-Motru. Dar inovaţia caracterizează fundamental anumite opere, iar tradiţia altele. Primele sunt opere de cultură, celelalte sunt opere de civilizaţie. Pentru operele personalităţii energetice ca om de vocaţie, determinarea vine de la inovaţie, prin urmare, ele sunt culturale. Dar exprimarea acestor opere este angajată în mediul civilizaţiei. Munca profesionistului este roditoare în sensul creşterii avuţiei, iar nu în sensul îmbogăţirii cu noi moduri de muncă; nu inovaţia este actul propriu profesionistului, ci munca rutinieră aducătoare de bunăstare materială. Desigur, rezultatul muncii profesionistului nu este fără rost şi fără urmări bune pentru om. Tocmai prin el se îmbogăţeşte civilizaţia şi, pe această bază, cresc şansele apariţiei vocaţiilor şi sunt optimizate condiţiile educaţiei ce are ca scop formarea vocaţiilor.

Termenul de **personalitate energetică** manifestă o oarecare ambiguitate. Semnificaţia lui din *Personalismul energetic* – personalitatea energetică este **profesionistul de vocaţie** – suportă modificări semnificative în Vocaţia... unde se face distincţie între profesiune şi vocaţie, între profesionist şi om de vocaţie; aceste distincţii sunt, în *Personalismul energetic*, cel mult implicite.

Vocaţia, ca personalitate energetică, reprezintă o înfăptuire a acesteia diferită de profesionist. Diferenţa o putem gândi în două planuri: 1. istoric, căci profesionistul este personalitatea modernă a „muncitorului calificat", iar vocaţia este forma energetică a oricărui tip istoric de personalitate; astfel, oamenii de vocaţie au trăit şi în epocile vechi ale istoriei; 2. sistematic, pornind de la felul practicării muncii: profesionistul munceşte potrivit unui interes personal, omul de vocaţie face din interesele comunităţii, interese proprii; primul trudeşte, al doilea munceşte liber.

Acum înţelegem că doar conceptul personalităţii energetice în înţelesul de „profesionist de vocaţie" are caracter normativ (de model). Şi în legătură cu această accepţiune înţelegem şi teoria educaţiei a lui C. Rădulescu-Motru şi „programul" naţional pe care îl schiţează în *Românismul...* şi în *Etnicul...* Personalitatea energetică este ideal şi realizare în acelaşi timp. Într-un fel, ea depăşeşte personalitatea propriu-zisă ca sistem de aptitudini proprii unui gen de muncă, aptitudini prin care energia „profesională" este folosită pentru a crea bunuri. Personalitatea energetică este ea însăşi creatoare de energie. O dată constituită corelaţia persistentă a personalităţii, ce conferă evoluţiei energiei sens, natura va urmări „ajungerea la o structură în care diferenţierea de dispoziţii va avea să producă un maxim de energie"[4]. Realitatea originară ca energie, evoluţia, finalitatea, concepte fundamentale în reconstrucţia filosofică personalist energetică, îşi adună sensurile în conceptul personalităţii energetice.

C. Rădulescu-Motru descrie condiţiile naturale şi culturale care fac posibilă personalitatea, în fiecare din formele sale: personalitatea mistică, personalitatea tip şi personalitatea energetică. Dar personalismul energetic are şi o deschidere metafizică, prin prezentarea normativă a personalităţii energetice. Autorul său l-a conceput ca „ştiinţă obiectivă a personalităţii"; interpreţii săi l-au perceput ca „monism naturalist" (P. Vaida[5]) sau ca „monism finalist" (Gh. Al. Cazan[6]). El reprezintă, în fapt, un sistem filosofic a cărui notă definitorie este determinismul prin finalitate; din acest unghi, personalismul energetic are sensul unei pledoarii, purtată cu mijloace filosofice, privind deschiderea infinită a omului către propria-i desăvârşire; este vorba despre „o concepţie dinamică având ca tendinţă practică răscolirea energiilor româneşti pentru a descoperi vocaţiile şi a le face fecunde

[4] *Ibidem*, p. 586.

[5] *Cf.* P. Vaida, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Coordonatori: D. Ghişe, N. Gogoneaţă, Bucureşti, Editura Academiei, 1980.

[6] *Cf.* Gh. Al. Cazan, *Studiu introductiv* la vol. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri.*

dezvoltării neamului şi, prin el, omenirii"[7]. Acesta este sensul profund al personalismului energetic, dezvăluit prin conceptul personalităţii energetice.

În contextul personalismului energetic, o definiţie a omului este posibilă pe temeiul diferenţei „esenţiale" dintre existenţa umană şi animal, întemeiată pe plasarea lor în evoluţie, dar ea este condiţionată nemijlocit de caracteristicile diferite ale acestor două „corelaţiuni energetice", caracteristici scoase la iveală de experienţă. Este vorba aici despre o ordine a întemeierii reflecţiilor antropologice. De altminteri, ceea ce este secund într-o definiţie a omului devine primar într-o reconstrucţie filosofică a umanului. Aşa cum, de altfel, se întâmplă şi la C. Rădulescu-Motru, căci diferenţa specifică dintre animal şi om (văzută, mai general, ca diferenţă între corelaţiile energetice naturale şi cele de personalitate) pune în ordine întreaga sa teorie despre om. Modurile specifice de existenţă ale omului şi animalului sunt legate de raportarea lor la faptul trăit actual. Animalul este blocat în prezent; omul se proiectează pe sine dincolo de actualitatea unei trăiri. Această însuşire omenească, ce pare a fi de natură psihologică, are o funcţie de respecificare a omului şi de redefinire a lui nu printr-un specific natural, ci printr-o ordine care îl vizează ca *mod-de-a-fi*, ca o unitate de existenţă ce-şi neagă determinarea naturală pentru a se propune ca universal, ca diferit de *lume-ca-totalitate* şi totuşi identic cu ea. *Principala însuşire a umanului într-o asemenea încadrare a sa este aceea a puterii de a închipui idealul; chiar dacă idealul „nu* vine la întâmplare, ci totdeauna ca o completare la viaţa organică a individului"[8]. Cu toate că este legat de structura energetică a personalităţii, idealul constă într-o proiecţie non-naturală (a unui act, a unei stări etc.) în viitor. Modelul de comportament pe care îl activează un ideal este un plan de acţiune ale cărui consecinţe sunt anticipate. Întrucât cultura reprezintă orizontul anticipaţiei înfăptuite, al idealului întruchipat în operele muncii, discuţia despre cultură trebuie să pornească de la conceptul de ideal, iar conceptul omului trebuie gândit în contextul teoriei culturii.

Eul însuşi ajunge la desăvârşire în ideal. Pornit de la simpla reacţie afectivă în faţa unei primejdii viitoare, sau de la anticiparea unei stări sufleteşti, Eul se eliberează, în ideal, de constrângerea prezentului, lucrând asupra posibilului. Purtătorul idealului, deşi este prins în legături cu mediul, cu „lumea cunoscută", încearcă adaptări la o lume necunoscută. Vectorul acestui angajament, ce transcende mediul dat, este conştiinţa omenească. Legătura energetică a omului cu formele anterioare de actualizare a energiei este necesară, dar este la fel, pentru păstrarea identităţii de sine, şi trecerea dincolo de această determinare. Un fapt anterior personalităţii – în ordinea ipostazelor umanului din personalismul energetic –, anume conştiinţa, devine instrument de transcendere a constrângerilor pe care le creează chiar realitatea energetică în evoluţia sa. Este vorba, desigur, despre o transcendere îngăduită de însuşi „programul" energetic al lumii, de vreme ce impulsul ca şi tehnica depăşirii lumii date sunt forţe care se nasc din formele de

[7] N. Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, Ediţie îngrijită, introducere şi note de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1988, p. 83.

[8] *Elemente de metafizică*, p. 519.

actualizare a energiei. Corelația energetică persistentă care este omul se deosebește de celelalte corelațiuni prin capacitatea de a instrumenta o acțiune ale cărei rezultate sunt proiectate în forma scopurilor, fiind cunoscute anticipat.

Conștiința constată nevoia de ideal; și ea conferă energia necesară raportării la ideal. Conștiința nu se simte constrânsă în actul ei, dar semnalează o constrângere. Idealul nu poate fi supus, nici răpus, afirmă C. Rădulescu-Motru. Forța pe care el o poartă se originează în realitatea energetică; el nu ține de hazard, nici de liberul arbitru al subiectului uman. Totuși, locul lui este în personalitate, în structura acesteia, pentru că formele întruchipării sale (însușiri, fapte) „sunt veșnic însușirile sau faptele unei personalități"[9]. De asemenea, conștiința se poate recunoaște pe sine ca purtătoare de ideal. Rolul acesta, „cel mai sublim", conferă omului statutul de personalitate vocațională.

Natura „își servește propria-i finalitate" prin om, afirmă C. Rădulescu-Motru. Totuși, fără om lanțul corelațiilor persistente este nedirecționat. Coerența sa finalistă este un fapt dobândit prin personalizarea energiei și instalarea unui determinism prin finalitate propriu lumii omului. Neacceptarea acestei idei după care ordinea de finalitate este „dobândită" face imposibilă înțelegerea conceptului de cultură și, în ultimă instanță, a conceptului de om și a întregii reconstrucții antropologice a lui C. Rădulescu-Motru. Mai cu seamă în Personalismul energetic, dar și în Vocația..., filosoful român accentuează această idee.

Formula filosofică a personalismului energetic, concentrată în ideea după care personalitatea este energia în actul ei desăvârșit, propune ca termeni primi, în ordinea conținutului, energia și personalitatea. Finalitatea – care poate fi termen prim în privință metodologică – nu este decât ordinea pe care realitatea ca energie o dobândește prin personalizare. Iar personalizarea deschide în existență un orizont nou care, pe de o parte, este integrat energiei, dar pe de altă parte, o potențează și orientează pentru a ajunge la forma sa desăvârșită, care este personalitatea energetică. Este vorba despre un orizont desăvârșitor pentru realitate, iar nu unul tranzitoriu cum ar fi „noosfera" lui P. Teilhard de Chardin: „noosfera, în loc de a forma în lume un fel de monstruozitate izolată, își ia locul definit într-o serie naturală determinată – și nu încă terminată. Umanitatea nu mai este un punct mort al evoluției, cum se spune, încă adesea"[10]. Desăvârșirea energiei prin forma personalității este posibilă la nivelul insului, pentru că el este purtătorul energiei personalizate. P. Teilhard de Chardin accentuează specia, nu insul sau comunitatea culturală. Într-un fel, specia om, așa cum este ea determinată biologic, ar putea fi urmată de momente noi ale evoluției. Cu toate că specia nu poate fi în identitate cu comunitatea, determinarea biologică a comunității este fapt neîndoielnic la P. Teilhard de Chardin; și este evident, de asemenea, modelul clasic-evoluționist prin care este gândit omul de către filosoful francez.

[9] *Ibidem*, p. 520.
[10] P. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, 1953, p. 330.

Personalitatea este, potrivit lui Rădulescu-Motru, moment final al evoluției; prin urmare, evoluția este încheiată când se ajunge în acest punct. Totuși, evoluția se termină pentru șirul de forme pe care le poate lua energia; forma personalizată a acesteia este finală. Dar ea nu este încheiată pentru chipurile personalizării. Acest lucru ne îngăduie să înțelegem cultura și rostul ei. Evoluția este mutată de la natură la cultură. Prima, natura, și-a servit finalitatea; *energia-ca-natură* a ajuns la forma sa desăvârșită prin personalitate. Dar evoluția continuă în planul noului orizont ontologic, cel al personalizării. Și, de altminteri, nici nu este posibilă această împlinire în natură fără perspectiva noului orizont. În *Puterea sufletească*, C. Rădulescu-Motru face următoarea afirmație: „Dar față de teoriile vechi, antropomorfice, după care omul se credea că concentrează în sine finalitatea vieții din natură, negreșit că darwinismul, (...) constituie un mare progres"[11]. Așadar, ideea că omul „concentrează în sine finalitatea vieții din natură" este o eroare. Nu în ordinea naturii este omul „formă finală", ci în cea universală a energiei. *Energia-ca-natură* nu evoluează în scopul omului, ci, o dată apărut acesta, potrivit liniilor de evoluție ale energiei, natura își servește propria-i finalitate. „Viața din natură" nu este finală prin ea însăși, ci devine astfel prin apariția omului, adică prin raportare la noul orizont al personalizării.

Natura „transferă" evoluția în cultură. În rostul culturii intră tocmai această mutație ontologică. Iar omul, ca purtător al personalității, nu este doar punct final al unei evoluții, ci deschizător al unui „loc natural" care preia, pentru a suporta, evoluția lumii. Lumea va evolua în cultură, nu în natură, datorită formării corelațiunilor de personalitate. Omul trebuie privit ca purtător al rosturilor evolutive ale realității energetice.

Textele personalismului energetic consemnează mai multe sensuri ale termenului cultură, dintre care două sunt fundamentale. Astfel, cultura desemnează „instrumentul conștient" de adaptare la condițiile mediului extern („organismul tinde să se conserve în viață ca o unitate «de sine» stătătoare, și nu ca o copie a mediului extern. Când această tendință de a fi «de sine» este luminată de conștiință, ea devine izvorul din care se produce cultura"[12]); ea apare, de asemenea, cu sensul de personalitate a poporului („Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, și de aceea personalitatea sa (cultura sa) apare ca o potențialitate armonică ideală"[13]. Cultura nu se află însă într-o identitate perfectă cu personalitatea, fiindcă aceasta din urmă este doar formă a energiei, iar cultura este și orizontul nou al evoluției energiei personalizate. Am putea spune despre cultură că este „istoria"energiei afectată de personalizare. Ea este „istorie" pentru că se află într-o transformare neîncetată, iar momentele ei sunt reținute în conștiința omenirii. Evoluția devine, prin personalizare, istorie, cultură. „Din momentul ce în conștiința

[11] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*, p. 360.
[12] *Ibidem*, p. 346.
[13] *Personalismul energetic*, p. 581.

omenească a scînteiat înţelegerea că organizarea corpului, mâna în primul rând, poate servi drept instrument pentru schimbarea şi transformarea obiectelor din natură, din momentul acela munca era descoperită. Omul îşi deschidea prin această descoperire o cale nouă de diferenţiere. El adăuga la diferenţierea de rasă diferenţierea de personalitate, şi prin aceasta adăuga o nouă ordine în desfăşurarea energiei universale"[14].

Descrierea omului din personalismul energetic poate conta şi ca o „antropologie", în care aspectul „fizic" este secund, ca relevanţă filosofică, faţă de cel cultural. Totuşi, concepţia antropologică a lui C. Rădulescu-Motru ia forma ontologiei umanului şi se împlineşte prin conceptul de libertate. Acest concept este răspunzător în cea mai mare măsură pentru ideea locului omului în arhitectura universului şi pentru cea a relaţiei de identitate structurală între microcosmosul uman şi macrocosmos.

2. LIBERTATEA ŞI STATUTUL COSMOLOGIC AL OMULUI

O scurtă referire la libertate îngăduie dezvăluirea în mai mare măsură a felului în care este conceput filosofic „omul" personalismului energetic. Conceptul de libertate – puţin abordat în interpretările filosofiei lui C. Rădulescu-Motru – are virtuţi revelatorii relativ la fiinţa umană, aşa încât, pornind de la el poate fi fundamentată o variantă interpretativă asupra acestei filosofii. Scopul studiului de faţă este de a semnala câteva înţelesuri ale conceptului şi de a le aduce în orizontul sensurilor antropologice ale interpretării.

C. Rădulescu-Motru investeşte termenul libertăţii cu două sensuri principale: *1.* „schemă" de aplicare a aptitudinilor sintetizate într-un gen de muncă; *2.* activitatea „după norme sociale şi ideale" mijlocită de factorii sufleteşti care alcătuiesc personalitatea. În esenţă, libertatea constituie forma muncii ca activitate a personalităţii. Exersarea liberă a aptitudinilor nu este un act care are valabilitate în sine, adică nu este un act independent de natură; căci aptitudinile sunt modelări ale dispoziţiilor sufleteşti ce alcătuiesc „zestrea naturală" a individului care se manifestă liber în actul muncii. Aşadar, ea se află în legătură cu întregul complex sufletesc care formează personalitatea (de altminteri, Eul însuşi este spontaneitate, deci libertate); ea este, într-un fel, legată de natură, însuşirile sufletului având temei natural-energetic. Prin urmare, munca reprezintă exersarea liberă a unor aptitudini, dar acestea personalizează energia naturală. Nu este vorba despre o invazie a libertăţii în natură, nici despre o naturalizare a actelor libere. Legătura libertăţii cu natura este o sinteză realizată în om.

Libertatea este semnificativă şi în planul socio-profesional, cel în care se naşte un anumit gen de muncă. Dubla „determinare" a libertăţii, prin natură şi social, este în sensul determinismului prin finalitate: ea exprimă finalitatea naturii

[14] *Ibidem*, p. 552.

înseşi, dar şi finalitatea contextuală, particularizată, a muncii concrete determinată ca profesiune. Într-un fel, libertatea condiţionată este ne-libertate; dar şi libertatea absolută este tot ne-libertate. Cele două determinări se limitează reciproc, aşa încât libertatea nu poate fi absolută, dar nici nu poate fi negată absolut. Libertatea nu este opusul determinării (adică indeterminare). Felul acesta de a înţelege actul liber şi libertatea în general nu este izolat. Chiar în spaţiul nostru filosofic, un asemenea punct de vedere a mai fost formulat. Astfel, Mircea Florian consideră că „libertatea nu e un obstacol în calea determinismului, pentru bunul argument că libertatea nu este totuna cu indeterminism, ci este un determinism specific, determinismul uman"[15]. Dezlegată de determinarea prin social, ea ar fi voinţa liberă care susţine aptitudini nenecesare, adică nedeterminate prin tehnica muncii, aptitudini care nici nu s-ar putea integra genului de muncă existent, nici n-ar avea puterea, nefiind legate de cadrele sociale existente, să impună un gen nou; dezlegată de cealaltă determinare, cea naturală, libertatea apare în forma sa supremă, proprie Divinităţii: „creaţiunea". Libertatea, ca şi activitatea liberă a personalităţii trebuie să fie determinate natural şi social. Personalitatea însăşi primeşte aceste determinări (ea fiind o structură bio-psiho-socială). Dacă ar fi simplu determinată, atunci i-ar lipsi fie spontaneitatea, deci variaţia aptitudinilor, fiind, astfel, doar individualitate, fie legătura cu „pământul" fiind, astfel, personalitatea absolută: Dumnezeu.

C. Rădulescu-Motru cumpăneşte aceste determinări, astfel încât omul să apară în structura lumii ca un punct de echilibru între natură şi Absolut. Deşi în scenariul personalist-energetic lipseşte instanţa Divinităţii, totuşi, în aplicarea sa, în încadrarea în evoluţia universului, îndeosebi în faza sa umană, reperul Absolutului este prezent. Omul nu poate fi judecat decât prin această poziţie intermediară; el finalizează evoluţia *energiei-ca-natură*, iar finalitatea este expresia neputinţei lui de a se desprinde total de natură, pentru a deveni absolut. Finalitatea „salvează" totuşi omul, conferindu-i specificitate, prin faptul că evoluţia *existenţei-ca-energie* dobândeşte sensul omului. Ca şi la Kant, omul, ca scop final al existenţei lumii, are valoarea unui mod existenţial ce ţine în cumpănă natura şi Absolutul.

Numai ţinând seama de Absolut putem înţelege „locul natural" al omului, în context personalist energetic. Absolutul – nu ca dat absolut, el transformându-se prin cunoaştere şi valorizare „pe măsura însăşi a creşterii gradului de problematizare"[16] – nu este cerut direct de aplicarea determinismului prin finalitate. Prin program, C. Rădulescu-Motru, ca de altfel şi Kant, exclude Divinitatea din scenariul finalităţii. Aceasta din urmă – finalitatea – rezultă, dacă-i considerăm prezenţa universală, din extinderea asupra naturii a unui principiu al omului. În această aplicaţie omul însuşi devine reper, un „scop" spre care se îndreaptă evoluţia universului. Nedesăvârşirea omului este, însă, un fapt de evidenţă. C. Rădulescu-Motru o afirmă direct, vorbind despre formele istorice ale personalităţii. Prin urmare, nu

[15] M. Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, Bucureşti, Editura Garamond, 1997, p. 143.

[16] Al. Boboc, *Conceptul de metafizică în opera lui C. Rădulescu-Motru*, în „Revista de filosofie", 2/1992, p. 173.

aceste forme nedesăvârşite, unele foarte apropiate de natură (de condiţionat) exprimă scopul final al evoluţiei, ci o formă desăvârşită care nu este posibilă decât prin acordul cu un ideal, posibil, la rândul său, în supoziţia Absolutului. Afirmarea personalităţii energetice, ca unitate de echilibru a omului în fiinţa sa fizică şi culturală şi ca suport al libertăţii, are valoarea determinării „locului natural" al omului în ordinea universală şi a resemnificării unităţii umane ca natură şi Absolut în om.

Libertatea poate fi privită şi dinspre creaţie. Aceasta reprezintă „suprema categorie a muncii", după cum socoteşte C. Rădulescu-Motru, aşadar, ea exprimă legătura firească dintre om şi cultură. Privită ca un act liber în mod absolut, ea aparţine lui Dumnezeu. Prin creaţie (dar privită în mod relativ), omul se apropie concomitent de natură şi de Absolut, neputându-se identifica vreodată cu una din ele sau cu amândouă odată, fără să-şi piardă identitatea. Evoluţia istorică a omului are tocmai sensul apropierii lui de ambii poli ai existenţei (condiţionatul şi Necondiţionatul). Dar, precum Ahile din una dintre aporiile lui Zenon eleatul nu putea ajunge broasca ţestoasă, spaţiul fiind divizibil la infinit, la fel omul nu poate atinge identitatea cu natura şi cu Absolutul, spaţiul variaţiilor aptitudinale fiind infinit. Mai mult, apropierea omului de natură şi Absolut întăreşte hotarele fiecăruia, accentuează specificitatea lor. O reprezentare (a omului) apropiată de aceasta găsim la un psiholog al veacului nostru, la C. G. Jung. Iată ce scrie acesta, interpretând religia daoistă: „Omul este astfel, în calitate de microcosm, şi un reconciliator de perechi contrarii".[17]

Istoria are sensul umanizării, adică al accentuării determinărilor personalizate în om. Pe de o parte, energiile naturii primesc forme din ce în ce mai adecvate, iar pe de alta, idealul omenesc, analogon-ul Absolutului, este, prin creaţia culturală, din ce în ce mai împlinit. „La omul de vocaţie, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adânc în natură"[18].

Fiind punctul de echilibru în ordinea lumii, cumpănind între Condiţionat şi Necondiţionat, omul are în structura sa sufletească ceva din amândouă. Nici una din trăsăturile sale nu este pur naturală (total condiţionată), sau pur necondiţionată. Astfel, Eul este energie, în conţinutul său, dar este, raportat la natură, spontaneitate, libertate (non-natură). Iar creaţia, deşi este expresie şi întruchipare a unui ideal şi impunere a unui nou gen de muncă, nu se poate realiza decât prin activarea aptitudinilor înscrise în sufletul omului, în energia sa sufletească. De asemenea, Eul se raţionalizează ajungând până la conştiinţa de sine, iar creaţia se „naturalizează" îndreptându-se, din ce în ce mai consecvent, „spre munca pe care o cer dispoziţiile adânci ale sufletului său"[19] (ale sufletului omului de vocaţie) şi scoţând la iveală o operă la care, socoteşte Rădulescu-Motru, era predestinat. Personalitatea concentrează în sine liniile de evoluţie a energiei prin diferitele corelaţii persistente, dar prin faptul că este un sistem al unor aptitudini de muncă, activitatea ei este liberă.

[17] C. G. Jung, *Tipuri psihologice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 236.

[18] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în vol. *Personalismul energetic şi alte scrieri*, p. 656.

[19] *Ibidem*, p. 661.

Evoluția istorică a formelor personalității – trecerea acesteia de la personalitatea amorfă a misticului, prin „tip", către personalitatea energetică – însemnând, de fapt, o apropiere a omului concomitent de natură şi de Necondiționat, va determina transformarea Eului, a muncii şi, în consecință, a personalității. Încheierea acestei evoluții – ceea ce reprezintă desăvârşirea personalizării – nu este o identificare a omului cu Absolutul, ci o deschidere către o evoluție infinită întru apropierea sa, totodată, de natură şi de Necondiționat. Personalitatea energetică este, pentru C. Rădulescu-Motru, o promisiune onorată parțial. Dar chiar împlinită, ea nu va semnifica sfârşitul omului sau al istoriei, ci doar ultima treaptă în personalizarea energiilor lumii, de unde doar mărimile infinitezimale îl vor mai separa de natură, de o parte, de Absolut, de alta. „Cât va dura oare această umanizare, şi în consecință cât va dura tragedia ei? Nimeni nu poate şti. Judecând după experiența noastră de astăzi, idealul umanizării este încă departe"[20]. Până la desăvârşirea personalității energetice, adică a persoanei creatoare, umanizarea (personalizarea) energiei trece prin alte momente. Imaginea treptelor spre desăvârşirea umană apare şi la Kant. În Ideea unei istorii universale în înfățişare cosmopolită aflăm: „Din toate acestea se deschide (ceea ce, nepresupunându-se un plan al naturii, n-am avea temei să sperăm) o perspectivă consolatoare spre viitor, prin care genul uman ni se înfățişează în mare depărtare, cum se ridică în sfârşit totuşi la o stare în care toți germenii, puşi de natură în el, se pot dezvolta pe deplin şi destinul omenirii se poate împlini aici pe pământ"[21].

3. CULTURA ŞI FORMELE PERSONALIZĂRII

C. Rădulescu-Motru urmăreşte evoluția formelor istorice ale personalității mai cu seamă pe cazul culturii europene. Aserțiunile lui au, totuşi, valabilitate universală. De altminteri, autorul însuşi susține o asemenea extensiune. Alegerea culturii europene, pentru a face din ea sistem de referință în chestiunea omului şi a culturii, a fost condiționată de exemplaritatea ei în sensul cuprinderii întregii evoluții personalizate a energiei, de la sufletul mistic la profesionist şi la omul de vocație. În nici o altă cultură formele de personalitate nu sunt mai bine conturate şi nu regăsim o mai clară reprezentare a personalității energetice. Prin urmare, nu este vorba despre europocentrism, cu toate că aflăm gânduri ale lui C. Rădulescu-Motru, în *Personalismul energetic* şi *Vocația...*, care pun sub semnul îndoielii valoarea culturală şi de civilizație a altor zone geografice în sensul formării profesionistului. Am putea accepta, la limită, ideea unui **europocentrism metodic**: acesta îi permite filosofului ca, în structura culturală diferențiată a Europei, să stabilească locul culturii române. De altminteri, C. Rădulescu-Motru are grijă să extindă explicit

[20] Idem, *Timp şi destin*, Bucureşti, Editura Fundația pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1940, p. 209.

[21] Imm. Kant, *Ideea unei istorii universale în înfățişare cosmopolită*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1943, p. 79.

hotarele referinţelor geografice, iar prin gradul de generalitate al discursului face ca aceste graniţe să nu aibă o semnificaţie peste măsură.

Între personalitatea mistică, prima formă de personalizare a energiei, şi cea energetică a profesionistului aflăm personalităţile „tip". Mai apropiat de diferenţierile energetice cerute de natură, tipul este, în comparaţie cu personalitatea mistică, mai apropiat şi de „voinţa liberă" care susţine sistemul aptitudinilor fixate într-un gen de muncă; în fond, Condiţionatul natural şi Necondiţionatul sunt mai apropiate de „tip" decât de mistic. Acest fapt are semnificaţia unei mai bune aşezări a omului în ordinea universală, a unei optime utilizări, prin muncă, a energiilor lumii, dar şi a unei mai stabile cristalizări a aptitudinilor într-un gen de muncă dat, ceea ce înseamnă şi o mai bună aşezare culturală a omului. Personalizarea energiei capătă o nouă poziţie, mai apropiată de scopul final al evoluţiei sale, iar omul îşi păstrează locul de centru de echilibru al ordinii universale.

„Tipul" are, la Rădulescu-Motru, două sensuri: a. cultura ca personalitate a poporului: „Căci cultura este o personalitate. Ea este însă o personalitate tip, şi nu o personalitate în corp concret, cum este cea a individului"[22]; b. personalitatea individului în care unitatea sufletească presupune o anume diferenţiere a aptitudinilor; este un produs nou faţă de mistic, datorat cristalizării operate de Eu în structura sufletească a omului. „Tipul" individual are o semnificaţie mai redusă pentru sistematica formelor personalităţii, dar una mai largă în istoria acestor forme. Personalităţile tip caracterizează societatea antică, cea medievală, chiar cea modernă, deşi aceasta din urmă produce şi profesionistul ca variantă a personalităţii energetice. Şi „tipul", asemenea personalităţii mistice, este păstrat de istorie.

Cele două sensuri ale „tipului": cultura ca personalitate a poporului şi personalitatea post-mistică a individului reprezintă, în fapt, categorii independente în personalismul energetic. Cultura este termen privilegiat în scrierile anterioare Personalismului energetic, în timp ce personalitatea devine termen fundamental în scrierile care alcătuiesc de facto sistemul personalismului energetic. Totuşi, s-ar putea susţine cu destulă îndreptăţire că aceste din urmă lucrări nu transferă termenul culturii într-un plan secund. În lucrarea Puterea sufletească (1908) cultura este termenul prim. Ea rezultă din „reacţiunile sufleteşti" ale omului angajat în adaptarea la mediul natural şi numai în urmarea configurării mediului cultural şi datorită influenţelor lui se formează personalitatea individului. Acest raport „aristotelician" apare şi în Personalismul energetic: „Poporul este nu numai înaintea individului, dar este şi mai complet decât individul. Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, şi de aceea personalitatea sa (cultura) apare ca o potenţialitate armonică ideală; pe când individul cuprinde în fondul său numai anumite aptitudini, şi de aceea personalitatea sa apare ca o realizare specială sau concretă a acestor aptitudini"[23].

Argumentele lui C. Rădulescu-Motru pentru ideea culturii ca pesonalitate (în genere) pornesc de la premisa că, asemenea personalităţii, cultura este echilibru

[22] *Personalismul energetic*, p. 588.
[23] *Ibidem*, p. 581.

sufletesc. Totuşi, ea este tip, nefiind „personalitate în corp concret". Tipul de cultură reprezintă configuraţia sufletească a personalităţilor ce alcătuiesc o comunitate; înfăţişarea lui vine de la personalităţile individuale. De exemplu, tipul de cultură europeană este diferit de cel african datorită diferenţelor dintre persoanele ce le alcătuiesc. Dar, deşi se revendică de la personalităţile individuale, tipul de cultură este diferit fundamental de acestea în privinţa rostului aptitudinilor din structura lor. În timp ce primele au forma unor aptitudini stabile, cultura, ca personalitate tip, este alcătuită din aptitudini aflate permanent „în curs de formaţie". Acest ultim criteriu de distincţie între personalitatea individuală şi tipul de cultură este necesar nu doar determinării diferenţelor dintre aceste două forme ale personalităţii, ci şi pentru a justifica posibilitatea evoluţiei individului în context cultural. Mediul social oferă idealul pentru formarea indivizilor, aşa încât personalitatea individuală nu se suprapune absolut tipului de personalitate. Apropierea de ideal este posibilă, dar refacerea lui structurală într-o formă individuală este imposibilă şi, de fapt, fără sens. În orice moment, idealul este o rezultantă a posibilităţilor individuale şi el determină un spaţiu de mişcare pentru acestea în care are loc „realizarea" aptitudinilor în unitatea sufletească.

Cultura este calea de comunicare între membrii unei societăţi şi între diferitele generaţii. Prin urmare, ea are o dimensiune istorică, dar şi una de realitate prezentă a unor manifestări sufleteşti; ea nu rezidă în obiectele externe şi materiale pe care le avem dinaintea noastră, ci în dispoziţiile sufleteşti actualizate într-o „generaţiune". În afara culturii nu este posibilă viaţa socială, iar fără aceasta, individul ar fi „o arătare fără înţeles". Reactualizând gândul aristotelic privind sociabilitatea naturală a fiinţei umane, C. Rădulescu-Motru admite anterioritatea culturii şi, implicit, a socialului faţă de individul uman. Alcătuită ca o armătură „în contra mediului extern", cultura consistă din deprinderile voluntare şi indirect din aptitudinile intelectuale ale oamenilor. Voluntarismul manifest din concepţia despre cultură ca „tip" a lui C. Rădulescu-Motru se explică în două feluri: întâi, prin fundamentul însuşi al sistemului filosofic – principiul energiei – şi prin rolul pe care îl are munca, prezenţa activă a omului în lume; apoi, prin influenţa pe care o primeşte autorul dinspre concepţiile voluntariste (Schopenhauer, Nietzsche ş.a.), active încă, în orizont filosofic, în prima jumătate a secolului al XX-lea.

Originalitatea este o notă necesară a culturii şi temeiul ei se află în puterea cu care poporul răsfrânge în creaţiile sale fondul său propriu. Dependenţa vieţii culturale de „mediul regional" întemeiază posibilitatea culturii; dar realitatea ei consistă în aptitudinile de muncă. Influenţa mediului asupra muncii nu este directă. „Imaginea" mediului se află în însuşirile sufleteşti ale oamenilor care sunt în legătură de viaţă cu el; iar însuşirile sufleteşti susţin aptitudinile anumitor genuri de activităţi în care subzistă originalitatea culturii. „O cultură este cu atât mai originală cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Şi fondul propriu al poporului este cu atât mai expresiv răsfrânt cu cât dependenţa lui de caracterele permanente ale energiei mediului regional este mai

credincios păstrată. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creştere spirituală a rădăcinilor lor pământeşti"[24].

Teoria lui C. Rădulescu-Motru despre cultură capătă adâncime în contextul discuţiei relaţiilor dintre cultură şi civilizaţie din Vocaţia... . Ideea conflictului între cultură şi civilizaţie, acceptată, printre alţii, de Spengler, Keyserling, Berdiaev, nu este acceptată de C. Rădulescu-Motru, mai cu seamă în etapa de maturitate a creaţiei sale. Faptele culturale sunt diferite, desigur, de cele ale civilizaţiei, dar între ele există legături multiple. Cultura urmează civilizaţiei, iar nu invers: „dacă prin cultură este să înţelegem funcţiunea originalităţii în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină decât în urma unei civilizaţii"[25]. Cultura reprezintă condiţiile sufleteşti care asigură continuitatea vieţii spirituale a poporului. Ea pune alături Condiţionatul natural, fiind, prin geneza sa, expresia energiilor naturii, şi Necondiţionatul, conţinutul ei alcătuindu-se din creaţii ce urmează modelul idealului de personalizare, adică urmează unei logici culturale supusă ea însăşi ordinii de finalitate. Întrucât aceste două determinări se schimbă, cultura capătă o desfăşurare istorică, iar locul unei creaţii este determinat prin particularităţile energetice ale unui popor: „dacă examinăm în parte operile datorite spiritelor creatoare, constatăm că, fără excepţie, ele se îmbină în ordinea istorică a vieţii culturale. Nu este operă care poate fi mutată de la un popor la altul, sau de la un secol la altul, fără ca să-şi piardă din valoare. Fiecare are o valoare întrucât s-a produs în momentul istoric în care ea a fost aşteptată"[26]. Creaţiile, venind din „adâncul personalităţii popoarelor", constituie dovada şi fundamentul continuităţii existenţiale a unui popor. Originalitatea operelor culturale nu se poate afirma însă decât pe fondul unei vieţi omeneşti „civilizate", deprinsă cu practici care depăşesc condiţionarea prin „instincte bestiale". Durabilitatea şi, poate, universalitatea operelor culturale nu pot fi despărţite de condiţionarea profund istorică şi de mediul de civilizaţie în care se nasc, în sensul că rămân acele opere care sunt cerute de un anume moment istoric, ilustrându-l.

Cultura este altceva decât natura, care cuprinde fenomene strict cauzale şi nespirituale, dar are legătură cu aceasta prin chiar elementele ei temeinice: condiţiile sufleteşti. Ordinea culturii este una finalistă, desigur. Prin „tipul" individual de personalitate, finalitatea este extinsă şi asupra naturii. Dar nu pentru a o reordona finalist în ea însăşi, ci pentru a-i preciza ordinea imanentă care, paradoxal, o scoate din sine şi face posibil negativul ei. „Tipul" individual aparţine culturii prin relativa libertate cu care poate folosi energiile, prin funcţiunea lui ca sistem de aptitudini specifice diferitelor meserii. Dar el este şi al naturii, pentru că aptitudinile pe care le ordonează în unitatea sa existenţială sunt „forţe sufleteşti", energii. În constituţia sa, „tipul" individual este „natural"; ca funcţie, este cultural.

[24] Idem, *Vocaţia...*, p. 665.
[25] *Ibidem*, p. 695.
[26] *Ibidem*, p. 690.

„Tipul" semnifică, în teoria personalist-energetică a culturii, un moment intermediar în evoluția personalizată a energiei. Unitatea sa, în individ sau popor, strânge laolaltă toate momentele unui nou destin al omului, confirmându-i acestuia buna așezare la cumpăna Condiționatului și Necondiționatului. Totodată, unitatea sa este relativ stabilă; finalitatea o scoate din sine și o obligă să evolueze către o nouă unitate, cea a personalității energetice. Prin cultura ca „tip", însă, Rădulescu-Motru stabilește orizontul în care se manifestă personalitatea individuală ca „tip" și oricare altă formă stabilă a personalizării. Doar în orizontul culturii capătă semnificație orice ipostază umană. Cultura este însă nu doar un mediu indiferent față de individ, ci un „element" al formării și evoluției omului, al prezenței sale în lume.

*

Orice operă, în măsura în care este socotită „filosofică" și este integrată într-o serie a reconstrucțiilor filosofice, nu poate fi blocată într-un provincialism valoric, ci trebuie ridicată la universalitate. Gadamer, pornind de la ideea „cercului hermeneutic", socotind că sensul unei interpretări nu este ascuns în opera de interpretat, dar nici în mintea interpretului, spunea că sensul se naște în zona de întâlnire dintre orizontul acestei opere și cel al interpretului. Sarcina interpretării filosofice ar fi aceea de a determina sensurile universale ale obiectului său, dacă acesta mai vorbește încă dincolo de orizontul istoric propriu. Ne mai vorbește încă personalismul energetic? Am putea răspunde doar ținând seama de contextul filosofic actual și de posibila relație a acestei filosofii cu alte reconstrucții filosofice actuale. De altminteri, pe temeiul celor prezentate în acest studiu, putem susține ideea unei semnificații profunde a filosofiei lui C. Rădulescu-Motru pentru actualul context cultural românesc și chiar pentru situația în care se află filosofia contemporană. În cultura românească, personalismul energetic are statutul unui sistem filosofic; iar filiația personalismului energetic cu mișcarea contemporană a gândului filosofic este justificată, între altele, prin modelul de re-construcție antropologică pe care îl întrupează. „Omul" personalismului energetic se află la cumpăna dintre condiționatul natural (multiplele determinări sufletești) și Necondiționat (Absolutul, conceput ca ideal). Altfel spus, omul este o ființă culturală; cultura cuprinde în sine puterea activării, în individ, a potențialului aptitudinal sufletesc și, de asemenea, a idealului.

IDENTITATEA ROMÂNEASCĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA. CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU ŞI PROIECTUL MODELULUI SPECIFICITĂŢII ROMÂNEŞTI

CONSTANTIN ASLAM

„Filosof în sensul deplin al cuvântului prin personalitate şi răsunet social, psiholog prin profesie şi aptitudini, logician prin exerciţiu şi pedagog prin obicei, d. profesor Rădulescu-Motru e metafizician prin înclinaţie şi, de vocaţie, sociolog. De aceea, oricât ar părea de paradoxal şi antitetic faţă de ceea ce se spune de obicei, pe acest tărâm al filosofiei sociale a izbutit domnia-sa să întreţină şi chiar să transmită mai departe facla tradiţiei maioresciene"[1].

Această schiţă de portret intelectual pe care a încercat-o, în septembrie 1932, M. Vulcănescu (în toamna acelui an C. Rădulescu împlinea treizeci şi cinci de ani de activitate didactică, fiind omagiat de elita intelectuală a vremii) surprinde astăzi nu numai pentru stilistica şi acurateţea ei, cât mai degrabă pentru intuiţia lui M. Vulcănescu în a detecta elementul viu al creaţiei unuia dintre magiştrii săi. Într-adevăr. Căci şi astăzi ni se pare că filosofia socială a lui C. Rădulescu-Motru reprezintă nu numai un element de continuitate intelectuală (în ciuda tradiţiei palimpsestice ce pare a domina dinamica culturii noastre savante[2]), ci şi o posibilă cale de înţelegere a faptelor actuale privind identitatea românească şi conştiinţa de sine comunitară. Argumente? Mesajul actual al lucrării din 1904, *Cultura română şi politicianismul*, ce se dezvăluie la o nouă lectură din perspectiva nevoilor intelectuale dominate actualmente de proiecte integraţioniste şi globaliste. Dar, mai înainte, câteva scurte precizări terminologice şi metodologice privind sensurile termenului *identitate românească*, dublate de un scurt dar, sperăm, lămuritor ocol istoric în universul conceptual al scrutării identităţii româneşti.

1. PRECIZĂRI TERMINOLOGICE ŞI METODOLOGICE

Identitatea culturală este un concept din categoria acelora pe care Umberto Eco le numeşte *umbrelă*, întrucât intensiunea şi extensiunea lui desemnează şi

[1] Mircea Vulcănescu, *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenţei (I)*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Bucureşti, Editura Eminescu, 1992, p. 209.

[2] A se vedea, Constantin Aslam, *Palimpsestul identităţii româneşti. Reflecţii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Bucureşti, Editura Crater, 2000, p. 176–180.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 211–225, Bucureşti, 2003

acoperă realități culturale și intelectuale extrem de diverse și, de cele mai multe ori, contradictorii. De aceea credem că ar fi util să amintim câteva dintre înțelesurile conceptului identității culturale pe care le avem în vedere în acest articol.

Astfel, într-o primă accepție, și cea mai importantă într-o abordare de tip filosofic, identitatea este modul de existență al unei culturi în condițiile în care ideea de *Cultură* este înțeleasă, în sensul cel mai general cu putință, drept un comportament uman direcționat valoric. Din această perspectivă, identitatea, ca mod de a fi al unei culturi determinate, este un postulat ontologic de la care trebuie să plecăm, identitatea în acest caz fiind, într-un limbaj kantian, însăși condiția de posibilitate a unei culturi. În absența acestui postulat discursul filosofic despre cultură nu este posibil.

Într-o a doua accepție, identitatea culturală este un univers simbolic în orizontul căruia oamenii trăiesc în comun pentru că există lucruri pe care le împărtășesc în comun. Ea este un sistem de credințe și coduri asumate ca pe ceva de la sine înțeles și care explică solidaritatea dintre membrii unei societăți, precum și voința acestora de a trăi în comun.

În al treilea rând, identitatea culturală este conștiința de sine a unei culturi care și-a fixat ea însăși menirea de a fi în lume. În ordine epistemologică, identitatea culturală nu este un dat, ci un construct teoretic permanent, extrem de subtil și rafinat conceptual, care își are izvorul în modul în care o colectivitate, solidară cu o anumită cultură determinată, se vede pe ea însăși și se proiectează ca Sine colectiv. În rezumat, identitatea culturală reprezintă sinteza dintre modul de a exista al unei culturi și conștiința de sine a acestui mod. Ea este, din această perspectivă, o reconstrucție teoretică permanentă la care participă și filosofia încă din momentul ei inaugural legat, în cultura noastră, de creația teoretică a lui D. Cantemir.

În sfârșit, o ultimă precizare: expresia „identitatea culturală românească" trebuie văzută ca sinonimă cu expresia „identitatea românească" întrucât, pentru autorul acestui articol, termenul de „românesc" are un înțeles exclusiv cultural.

2. SCRUTAREA IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI – DOMINANTĂ A CULTURII SAVANTE

Scrutarea propriei noastre identități este de departe tema majoră de reflecție din cultura românească, o veritabilă dominantă intelectuală de la cronicari până azi. „Românii au trebuit să trăiască și să creeze în îngustul spațiu rămas liber între state și culturi puternice, uneori opresive...Iată de ce a fi și a rămâne român este marea temă a unei culturi care a trebuit să se gândească pe sine în termenii, uneori strâmți, ai supraviețuirii. Acest mit al identității a fost mereu prioritar în raport cu orice altă chestiune culturală sau ideologică"[3]. Faptul acesta, prioritatea analizei identitare românești, în raport de orice altă temă de investigație, este recognoscibilă și astăzi chiar dacă relevanța ei europeană este dezavuată în maniera în care Emil Cioran o făcea prin deceniul al șaselea al secolului recent încheiat: „Problema națională e mult

[3] Sorin Alexandrescu, *Paradoxul românesc*, București, Editura Univers, 1998, p. 82.

mai tragică la popoarele mici. ... Lipsite de sprijin în viitor, ca şi în trecut, ele se analizează insistent. Rezultatul: o lungă meditaţie sterilă. ... Naţionalismul lor, ce pare o farsă, e mai curând o mască în spatele căreia încearcă să-şi ascundă drama, să-şi uite, într-o furie a revendicărilor, neputinţa de a-şi face loc în evenimente ... Aşa încât altă soluţie n-au, decât să fie obsedate de ele însele. Obsesie nu lipsită de frumuseţe, de vreme ce nu duce nicăieri şi nu interesează pe nimeni"[4].

Prin urmare, această obsesie intelectuală legată de autoanaliză şi autodefinire colectivă, de scrutare a identităţii naţionale, chiar dacă „nu duce nicăieri şi nu interesează pe nimeni", cum spune Cioran, este totuşi un fapt de existenţă. Ea ni se impune, vrem nu vrem, chiar de logica internă a operelor culturale româneşti seriate istoric, de configuraţia lăuntrică a culturii noastre savante. Problema identităţii româneşti, ca problemă moştenită încă de la primele lucrări ale cronicarilor aparţine, aşadar, ordinii faptelor obiective. Este o realitate ce ordonează din interior istoria culturală românească şi de aceea se impune suveran conştiinţei cercetătorului interesat de cunoaştere şi adevăr.

Cum trebuie valorizată această situaţie? Într-un mod pozitiv sau negativ? Este bine? Este rău? Sunt întrebări ce trebuie corelate, cum a făcut şi Cioran, cu propriile noastre opţiuni şi idealuri culturale care animă şi susţin orice efort intelectual. Dar, indiferent cum valorizează propria noastră conştiinţă situaţia, nu putem face în nici un fel abstracţie de *realitatea* problemei care traversează cu încăpăţânare istoria şi care a fost repusă şi cu o mai acută febrilitate sub ochii noştri. Mai ales, de când contextul intelectual autohton a început să fie dominat de proiectul integrării europene şi de o serie de interogaţii de genul: Cine suntem noi? Cum şi cu ce ne integrăm în ordinea culturală? Operele culturale majore în ordinea românească de valori, transmit un mesaj semnificativ şi celorlalte culturi europene integrate? Valorile patrimoniale româneşti, tradiţia şi experienţele intelectuale proprii culturii noastre sunt relevante prin raportare la marile culturi occidentale care au imprimat „canonul" european?

Sunt doar câteva dintre întrebările care frământă, în ultima vreme, conştiinţa intelectuală românească, constrânsă fiind să aducă la judecata critică a prezentului propria ei tradiţie de fiinţare. Pe scurt şi în alţi termeni, problema identităţii româneşti, a conştiinţei de sine a culturii româneşti, este reluată acum şi cu o mai mare fervoare, semn că redeschiderea ei reprezintă nu un act gratuit de narcisism, cât mai degrabă vigoarea unui instinct de supravieţuire.

Pe de o parte – plecând de la un truism – configuraţia culturală în care ne-am născut şi format intelectual se prezumă a fi generatoare de identitate individuală şi de coeziune a spaţiului nostru mental. În acest sens, se poate spune că amplasamentul nostru cultural este *ab initio*, unul de natură identitar, întrucât supoziţiile implicite ale acestuia sunt condiţii de posibilitate ale *practicării în comun şi cu sens* a vieţii intelectuale. Orice acţiune intelectuală curentă implică

[4] Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Bucureşti, Humanitas, 1990, a se vedea întregul capitol, *Mică teorie a destinului*, p. 40–48.

mobilizarea unor convingeri culturale comune ce aparţin stratului profund al identităţii de sine a unei culturi.

Veracitatea acestui fapt semnalat – supoziţiile identitare sunt cadre culturale în care se mişcă gândirea şi activitatea creativă – poate fi greu de contestat chiar dacă, în mod cu totul paradoxal, noi trăim astăzi într-un orizont intelectual pe care l-am putea numi *orizontul tradiţiei contestate.* Atmosfera intelectuală subsumată acestui orizont – contestarea relevanţei tradiţiei în rezolvarea problemelor actuale ale conştiinţei, valorizarea negativă şi identificarea ei cu vetustul şi marginalul, prejudecăţile naţionaliste şi manipularea politică a sentimentelor comunitare, scepticismul fundat pe ideea că trăind în România nu te poţi afirma ca intelectual european etc. – constituie actualmente veritabile motivaţii pentru a redeschide problematica discursului identitar românesc.

La acestea trebuie să mai adăugăm, desigur tot la capitolul motivaţie, dimensiunea culturală şi spirituală a procesului integrării europene. Ne vom integra politic în Europa, aşa cum suntem, ca români. Un popor nu-şi poate schimba cultura, istoria şi tradiţia. Acestea trebuie văzute aşa cum sunt, asumate şi valorizate cu responsabilitate. Este ceea ce au făcut şi înaintaşii noştri, inclusiv C. Rădulescu-Motru, fapt perceput în mod corect chiar de contemporanii săi. „Problema fenomenului românesc, privită în cadrul spiritualităţii naţionale, îşi află, în zilele noastre, una din plăsmuirile ei cele mai caracteristice în gândirea filosofică a lui C. Rădulescu-Motru. Începută acum aproape patru decenii, în *Cultura politică şi politicianismul*, continuată şi adâncită în *Personalismul energetic*, această gândire îşi găseşte precizarea ei ultimă, precizarea sistematică, în lucrarea apărută în 1936, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*"[5].

3. MODELE ALE IDENTITĂŢII ROMÂNEŞTI. SCURTĂ PRIVIRE ISTORICĂ

„D-l Rădulescu-Motru... pare a fi unul din reprezentaţii cei mai expresivi ai filosofiei române contemporane...în care s-a întâlnit filosofia românească tradiţională cu filosofia ştiinţifică a omenirii zilelor noastre..."[6]. Această remarcă a lui Marin Ştefănescu – primul autor al unei istorii a filosofiei româneşti, apărută în 1922, pe nedrept astăzi uitat – poate fi transformată într-un principiu metodologic de investigaţie. Construcţia filosofică a lui Rădulescu-Motru sintetizează, într-un anumit sens, mari teme şi eforturi de cunoaştere specifice cugetării româneşti tradiţionale. Faptul este valabil chiar şi atunci când Rădulescu-Motru nu şi-a propus în mod explicit să continue aceste tradiţii, ilustrând ideea că în cultura noastră există anumite dominante tematice care se impun în faţa conştiinţei cunoscătoare a oamenilor. Numai că existenţa acestora poate fi pusă în lumină *post factum*, ca rezultate ce se impun minţii cercetătorilor aflaţi în căutarea unui firesc

[5] Ion Zamfirescu, *Spiritualităţi româneşti*, Bucureşti, Editura Tiparul Românesc, 1941, reeditată sub îngrijirea lui Marin Diaconu, Editura Vivaldi, 2001, p. 417.

[6] Marin Ştefănescu, *Filosofia românească*, Institutul de arte grafice, „Răsăritul", 1922, p. 220.

principiu de continuitate în lumea faptelor intelectuale, de cultură. „Gândirea omului nu poate să nu fie solidară, în adânc, cu ea însăşi, nu se poate ca ea să conceapă două mii de ani ceva şi să găsească dintr-o dată altceva. Este bine să-ţi reaminteşti gândul acesta, pentru a nu nesocoti trecutul uneori, pentru a nu-l glorifica prea mult alteori, deplângând prezentul ca pe o rătăcire. Cultura noastră este o lentă şi sigură desfăşurare cu sens ..."[7].

Ei bine, transformând remarca lui Marin Ştefănescu în principiu de ordonare a tradiţiei de cugetare româneşti şi particularizând-o de această dată pe obsesia tematică a autocunoaşterii şi autodefinirii comunitare, trebuie spus că în opera lui Rădulescu-Motru sunt sintetizate cele două mari modele de gândire identitară românească: *modelul retoric* şi *modelul argumentativ*. C. Rădulescu-Motru proiectează, în *Cultura română şi politicianismul*, cel de-al treilea model de gândire identitară românească, model ce va domina cultura românească din întreaga perioadă interbelică. Este vorba despre modelul specificităţii româneşti.

Modelul retoric al identităţii româneşti este o creaţie a cronicarilor şi a lui D. Cantemir, cei care au impus în prim-planul culturii noastre savante valorile solidarităţii şi unităţii, ale supravieţuirii şi perpetuării comunitare româneşti. În esenţă, acest model al înţelegerii de sine comunitare a instituit o perspectivă etic-religioasă asupra identităţii româneşti, o perspectivă în care ideile de înţelepciune şi înţelept, de *Bine*, ca valoare cardinală şi, totodată, nume al lui Dumnezeu, reprezintă axul reprezentaţional al întregii culturii tradiţionale. Figura înţeleptului, cu îndatoriri comunitare şi cu o credinţă de nestrămutat în Dumnezeu şi valorile creştin-ortodoxe, se află în prim-planul reflecţiei sistematice de la Neagoe Basarab şi până la Dimitrie Cantemir. De pildă, în viziunea lui D. Cantemir din *Divanul* ..., înţeleptul vădeşte un interes major pentru scrutarea identităţii de sine colective şi păstrarea solidarităţii comunitare. Fapt explicabil, pentru că în paradigma creştin-ortodoxă valorile superioare (intelectuale, morale şi spirituale) nu pot fi cultivate decât împreună prin intermediul bisericii. În acest caz, credinţa devine primul element identificator al unei colectivităţi. Chiar dacă înţeleptul este un explorator al sufletului interesat de mântuire, plasarea lui în contextul creştinismului ortodox îl face sensibil la valorile comunitare pentru că aceste valori sunt în primul rând religioase „... bine credincioasa turmă a moldovenescului niam ...", cum spune Cantemir. De aici şi denumirea de păstor, atribuită atât omului bisericii cât şi înţeleptului. Căci şi înţeleptul „păstoreşte" în felul său comunitatea credincioşilor, fiindcă şi el transmite aceleaşi învăţături creştine ca şi oamenii bisericii. Ceea ce-i diferenţiază sunt doar mijloacele alese: preotul se slujeşte de rugăciune şi credinţă, înţeleptul de raţiune şi gândire. Dar nici înţeleptul nu se îndoieşte niciodată de adevărul canonic al învăţăturii lui Iisus. „Înţeleptul te învaţă cele vrednice de cinste şi de laudă, te fereşte de întunericimea cea mare ... îţi arată şi îţi dovedeşte minciunile cele greşit cunoscute şi cu nedreptate

[7] Constantin Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 7.

grăite de lume, prin Sfânta Scriptură cea nouă şi cea veche şi prin răspunsurile sale corecte; pe care tu, examinându-le şi încercându-le cu raţiunea sănătoasă şi dreaptă vei afla viaţă veşnică ..."[8]. Adevărul canonic nu este un obiect de exerciţiu critic pentru că învăţătura creştină reprezintă Adevărul (teoretic) şi Legea vieţii practice (morale), fiind legitimată de existenţa lui Dumnezeu. Înţeleptul transmite Adevărul în calitate de hermeneut, apelând la serviciile raţiunii discursive doar pentru a indica beneficiile dobândite de toţi cei care urmează fidel această învăţătură. În această calitate de mărturisitor de credinţă, înţeleptul este un „păstor mirean" împărtăşind fără rezerve aceleaşi scopuri pe care şi „păstorii hirotoniţi" le urmăresc în sensul că dimpreună îşi propun „păstorirea turmei credincioşilor".

Înţelepciunea, aşadar, include în intensiunea ei şi determinaţia îndatoririi comunitare. În această lume înţeleptul nu trăieşte numai pentru sine, cât mai degrabă pentru ceilalţi, pentru comunitatea în care s-a născut şi pe care trebuie, din raţiuni divine, s-o îndrume intelectual şi s-o conducă spre dobândirea de valori spirituale. „Iar pentru că această lume vremelnică este o lume care are nevoie de conducere (căci ceea ce nu este condus nu poate progresa), dacă va putea cineva cu întreaga înţelepciune şi cu bună socoteală, aflându-se în lume, să conducă lumea şi să-şi păstreze sufletul nevătămat şi curat, frumos şi bun lucru va fi, deoarece şi lui Dumnezeu, şi oamenilor le-ar fi pe plac"[9]. Sarcina primordială a înţeleptului, prin mandat divin chiar, este apărarea şi conservarea identităţii comunitare, sarcină de îndeplinit în numele căreia va da seamă la Judecata de Apoi. Să nu uităm că suntem într-o perioadă istorică în care comunitatea (umanitatea chiar) este definită spiritual prin Biserică, şi că, etimologic vorbind, biserică înseamnă „comunitatea celor chemaţi"(*ekklesia* în greacă şi *ecclesia* în latină). Prin urmare, înţeleptul îşi salvează propriul suflet (va fi mântuit) nu numai dacă trăieşte în conformitate cu *Legea creştină,* ci şi prin raport de îndeplinirea mandatului de a păstori „turma credincioşilor". Ca păstor, el întreţine şi păstrează curăţenia turmei credincioşilor, apărând-o de primejdia de a-şi pierde identitatea de sine colectivă. În alte cuvinte, înţeleptul va da seamă de apărarea şi conservarea identităţii comunitare, mai precis a nucleului acestei identităţi, care este, fără îndoială, credinţa în Dumnezeu.

Cultura dobândeşte astfel o dublă orientare. Pe de o parte, prin cultură se formează şi desăvârşeşte sufletul, căci numai prin intermediul ei se pot dobândi virtuţile valorilor creştine. Virtute înseamnă putere, tărie sufletească, biruinţă asupra răului. Virtutea însemnă cultivarea zilnică a constelaţiei de valori creştine: dreptatea, înţelepciunea, bărbăţia, cumpătarea, smerenia, mila, iertarea, pacea, bunătatea, blândeţea, sfinţenia. Pe de altă parte, cultura viza şi scopuri militante: apărarea comunităţii prin cultivarea valorilor solidarităţii.

Cărturarii Şcolii Ardelene accentuează şi mai mult dimensiunea militantă a culturii prin privilegierea temei autocunoaşterii comunitare. Şcoala Ardeleană produce o revoluţie epistemologică în conştiinţa românească prin reordonarea

[8] Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava Înţeleptului cu Lumea, sau Giudeţul Sufletului cu Trupul,* Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Virgil Cândea, Bucureşti, Editura Pentru Literatură, 1969, p. 18.

[9] *Ibidem,* p. 138.

tuturor actelor şi făptuirilor generatoare de cultură şi civilizaţie, din perspectiva unei singure valori: valoarea naţională. Apartenenţa la naţiune este predicatul esenţial care-i conferă individului român inteligibilitate. Accentul este pus pe naştere şi nu pe umanitate. Toate celelalte determinaţii specificatoare sunt trecute în rândul accidentelor. „Faptul că eşti bărbat sau femeie, ţăran sau aristocrat, prost sau deştept, sărac sau bogat, catolic sau ortodox prezintă o semnificaţie secundară în raport cu determinanta identitară cea mai importantă: apartenenţa la naţiune"[10]. Dacă în vremurile voievodale identitatea creştină îi specifica pe românii în lume în nediferenţiere de alte neamuri – ideea de creştin se suprapunea înţelesului ideii de umanitate – acum ideea de naţiune întemeiată pe originea etnică comună îi deosebeşte pe români de toate celelalte popoare şi neamuri.

O dată cu Şcoala Ardelenă, tema dominantă a culturii noastre savante devine scrutarea identităţii de sine naţionale. Totul este subordonat temei identităţii naţionale: reconstrucţia limbii, reconstrucţia religiei, reconstrucţia culturii în ansamblu şi, cum s-a mai spus, toate aceste strădanii erau văzute în calitate de mijloace care urmăresc constituirea naţiunii române ca naţiune politică. Naţionalul, identificat cu *Binele cel de obşte*, în limbajul Şcolii Ardelene, are o poziţie solară în raport de oricare altă valoare omenească. Naţionalul devine valoarea-scop care-şi subordonează toate celelalte valori culturale, intelectuale şi emoţionale, percepute ca valori-mijloc, inclusiv valorile legate de credinţă. Confesiunea, convingerea că fiecare neam se distinge după credinţa pe care o mărturiseşte şi care se instituie într-o lege liber asumată, valorile creştine chiar, sunt subordonate cu toate „noii religii" a naţiunii. „Naţiunea-etnie devine noul zeu al epocii moderne, pe care intelectualii romantici, marii preoţi ai noii religii care i-au fasonat chipul şi i-au recunoscut sacralitatea – vor cu orice preţ s-o impună adoraţiei mistice, cotidiene a mulţimilor. Această credinţă păgână urmează să substituie vechea religie uzurpându-i substratul emoţional şi forţa de convingere"[11].

Şcoala Ardeleană păstrează, continuă şi privilegiază, prin raportare la antecesori, meditaţia asupra tradiţiei şi a sinelui propriu. Numai că ea, prin revoluţia epistemologică despre care vorbeam, plasează în inima discursului identitar tradiţional naţiunea română şi europenitatea românilor. Afirmarea naţiunii române coincide, în optica Şcolii Ardelene, cu afirmarea europenităţii noastre. Ele sunt ca aversul şi reversul unei medalii. Atunci când vorbim despre naţiunea română vorbim despre o naţiune europeană, respectiv, când avem în vedere naţiunile europene suntem constrânşi, logic şi istoric, susţin cărturarii ardeleni, să includem în această clasă şi naţiunea română. Elementul pe care îl avem în comun cu naţiunile europene este dat de către originea latină din care ne împărtăşim cu toţii ca de la un nucleu primar. Latinitatea este fondul nostru comun, care împreună cu credinţa creştină au constituit Europa. Prin urmare, aceste predicate identitare – naţionalitatea şi europenitatea românilor – devin nucleu originar de semnificaţie al modelului conştiinţei de sine româneşti elaborat de către Şcoala Ardeleană.

[10] Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 5.
[11] *Ibidem*, p. 367.

Modelul argumentativ al identității românești, cel de-al doilea model al reconstrucției teoretice identitare în serie istorică, este elaborat de Titu Maiorescu și constă, în esență, în așezarea Adevărului, ca substituție a Binelui, în poziție de fundament cultural; „... în lupta între civilizarea adevărată și între o națiune rezistentă se nimicește națiunea, dar niciodată adevărul"[12]. În această accepție, se identifică adevărul unei culturi cu ființa acelei culturi sau, în termenii lui Maiorescu, cu fondul ei. Pentru Maiorescu, fiecare cultură autentică este o ipostază a Adevărului pe care îl surprinde în raport de individualitatea sa. De altfel, aceasta este și misiunea unei culturi; aceea de a fi o ipostază a adevărului. Adevărul este trans-etnic, dar realizarea lui, apariția acestuia în lume, este legat intim de individualitatea unei colectivități ca mod de a scoate din sine, din structurile sale lăuntrice, adevărul. O cultură, prin raportare la adevăr, nu se comportă ca o placă fotografică impresionată de razele de lumină, cât, mai degrabă, aceasta este o proiecție a ei însăși, atât în lumea exterioară ei (în lumea naturii), cât și în propriul ei univers interior. Națiunea de cultură și adevărul sunt fațete sau expresii ale profunzimilor sufletești ale individualității unui popor sau, ceea ce este același lucru, individualitatea unui popor se manifestă ca o unitate între adevăr și cultură. Deci adevărul nu este transcendent culturilor, ci transcendental. De aceea, Maioreascu îl gândește ca fiind fundamentul unei națiuni de cultură (... „zidirea naționalității române nu se poate așeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul")[13]. Tot astfel, ne explică și de ce critica maioresciană vizează adevărul în acest înțeles onto-cultural – „ viținl radical ... în toată direcția de astăzi a culturei noastre, este *neadevărul*, ... neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public"[14]. În această lumină trebuie să înțelegem și caracterizarea formelor fără fond ca „ producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr ..."[15] după cum, tot în această lumină, trebuie să înțelegem și încercarea lui Maiorescu de a așeza cultura română pe un fundament sigur numit de el noua direcție. „Noua direcție, în deosebire de cea veche și căzută, se caracterizează prin simțământ natural, prin adevăr, prin înțelegerea ideilor ce omenirea întreagă le datorește civilizației apusene și totodată prin păstrarea și accentuarea elementului național"[16].

4. C. RĂDULESCU-MOTRU ȘI PROIECTUL MODELULUI SPECIFICITĂȚII ROMÂNEȘTI

Nevoia de unificare și armonizare a celor două modele, retoric și argumentativ, ale identității de sine românești, aflate în contradicție, a fost resimțită

[12] Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în *Critice*, vol. II, Text stabilit, tabel cronologic, indice și bibliografie de Domnica Filimon Stoicescu, București, Editura pentru literatură p. 154.

[13] *Ibidem*, p. 150.

[14] *Ibidem*, p. 147.

[15] *Ibidem*, p. 151.

[16] Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *op. cit.* p. 158.

acut la începutul veacului al XX-lea, şi în special după Marea Unire din 1918. Sinteza necontradictorie a acestora a fost realizată în interiorul unui al treilea model pe care l-am putea denumi *modelul specificităţii româneşti,* model care a gravitat în jurul ideii naţiunii de cultură.

Proiectul acestui nou model este trasat de către Constantin Rădulescu-Motru în lucrarea, apărută în 1904, *Cultura română şi Politicianismul.* Dacă primul model al identităţii româneşti stătea sub semnul *Binelui,* în timp ce cel de-al doilea făcea din *Adevăr* valoarea centrală, pentru modelul specificităţii româneşti valoarea cardinală o constituie *Destinul* într-un dublu sens: de o parte, destin înseamnă asumarea amplasamentului nostru ontologic de popor aşezat „pe muchia ce desparte trei civilizaţii deosebite: cea slavă, cea asiatică, cea occidentală" (Eminescu), popor care şi-a păstrat identitatea prin credinţă şi cultură folclorică, „... românii au cunoscut adversităţi istorice în care erau primejduite fie credinţa strămoşească, fie însăşi fiinţa neamului ... şi în ciuda pierderilor de substanţă pe care le-au adus, au fost, totuşi, binefăcătoare pentru că au călit caracterul naţional şi au grăbit procesul de luare la cunoştinţă a propriului destin istoric"[17] şi, pe de altă parte, destin înseamnă afirmarea românităţii, prin creaţie şi cultură, în eternitate. „Sensul vieţii şi datoria fiecărui om este creaţia ... singura datorie a statului este a îngădui şi a ajuta pe orice om să creeze ... Naţionalismul nu poate face nici el excepţie, *creaţia* şi, deci, *eternitatea* sunt axele şi premisele sale ... Există o sete de eternitate în fiecare om, sete pentru neamul şi ţara lui ... un salt dincolo de istorie, prin care o ţară şi un neam intră şi rămân în eternitate. Un salt pe care l-a făcut vechea Grecie, Italia, Franţa, Anglia, Germania, Rusia"[18].

Această afirmare universală a românilor în cultură nu era concepută ca o decizie, mai mult sau mai puţin arbitrară a unui grup de intelectuali, cât mai degrabă ca pe o sarcină prescrisă din unicitatea de destin a poporului român. „Poporul român nu are nevoie să fie susţinut prin argumentări ca să-şi cucerească un loc sub soare; el îşi cucereşte acest loc prin desfăşurarea propriilor sale energii; el îşi are vocaţia în ursita lumii"[19]. Prin urmare, în optica acestui nou model al conştiinţei de sine colective, naţiunea română este unică şi, deci, ea are un destin propriu, o menire proprie în lume pe care nu o poate nimeni suplini. Sub aspectul destinului de îndeplinit în lume, cultura română posedă aceeaşi demnitate ontologică cu marile culturi ale lumii. „Cultura română s-a bazat numai, ori mai mult, pe spaţiul extern (de aceea a fost o cultură idilică ori de *tip*). Acum a sosit vremea să ne acordăm o cultură pe bază de spaţiu intern, critic"[20].

[17] Mircea Eliade, *Destinul culturii româneşti,* în vol. *Profetism românesc,* 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 143.

[18] Idem, *România în eternitate,* în *vol. cit.,* 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 127–128.

[19] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul – catehismul unei noi spiritualităţi,* Ediţie îngrijită şi note de Gh. Al. Cazan, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, p. 72.

[20] Vasile Băncilă, *Spaţiul Bărăganului,* Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Editura Muzeul Literaturii Române, Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2000, p. 18.

Acest nou model al conştiinţei de sine româneşti a însemnat o recuperare a tradiţiei răsăritene, denunţată de către Maiorescu ca barbară, dimpreună cu o accentuare a caracteristicilor universale ale culturii noastre şi, totodată, această nouă reprezentare de sine colectivă a implicat proiectarea unui ideal menit să specifice românitatea în lume: „...noi, românii am putea îndeplini un anumit rol în apropierea şi dialogul între două sau trei lumi: Occidentul; Asia şi populaţiile de tip arhaic"[21]. Putinţa de afirmare în lume a românităţii îşi avea temeiul, în viziunea acestui nou model identitar, în înţelegerea universului spiritual al ţăranului român care impunea, prin unitatea limbii şi culturii, prin omogenitatea şi organicitatea acestora, modelul unei noi configurări a culturii noastre savante. Era respinsă astfel, în numele originalităţii româneşti, imitaţia modelelor culturale apusene cu toate că civilizaţia şi cultura occidentală rămân permanente puncte de reper. Dar, de această dată, nu pentru o imitare, ci pentru o depăşire a lor.

Noul model identitar, numit iniţial „curentul de autohtonizare a culturii române", coincidea în conştiinţa de sine a elitei noastre intelectuale cu întemeierea unei culturi savante româneşti clădită pe ceea ce Maiorescu numea „fundamentul dinlăuntru". Vasile Băncilă sesizează acest fenomen meditând asupra operelor de răsunet aparţinând lui Eminescu, Hasdeu, Pârvan, Iorga, Philippide, Rădulescu-Motru, Blaga. „Fondul românesc iniţial, un timp contrariat şi dezorganizat de năvala formei apusene, începe, pe alocuri, să-şi revină, şi să ia cunoştinţă precisă de el, să-şi stăpânească forma şi să creeze în spiritul adânc al lui. Acesta este sensul curentului de autohtonizare a culturii noastre, ceea ce e totuna cu întemeierea culturii noastre, fiindcă nu există, prin definiţie, decât cultură autohtonă. Nu există cultură care nu izvorăşte spontan. Cultura se poate cel mult crea din nou, dar nu se poate exporta. După aleasa cultură populară pe care am avut-o în trecut, începem să ne formăm o cultură în sens modern."[22] Aşadar, modelul specificităţii româneşti desemnează acea etapă a conştiinţei de sine româneşti pentru care creaţia culturală survine din unitatea între fond şi formă, unitate atât de mult dorită, şi pentru cultura română, de către Titu Maiorescu. Folosind o expresie fericită a lui Tudor Vianu din perioada când preda cursul de *Filosofia culturii,* în 1944, cultura română în perioada de după 1918 se adapta raţional la propria sa logică. „Cultura română se găseşte într-un proces de adaptare la propria sa logică internă. Cultura română a început să se cugete pe sine, să se interogheze asupra ei şi a ţintelor ei. Toţi gânditorii de seamă şi-au pus această problemă"[23]. În vederea susţinerii eforturilor de autocunoaştere, cultura română îşi creează acum şi instrumentele necesare: un nou tip de cărturar: „... în ansamblul vieţii noastre sociale a apărut un nou tip de intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu uşurinţă în alte culturi, şi anume tipul omului de cultură care nu cultivă o

[21] M. Eliade, *op. cit.*, p. 128.

[22] Vasile Băncilă, *Doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru*, Bucureşti, Editura Cultura Românească, 1927, p. 11.

[23] Tudor Vianu, *Înţelesul integral al activismului. Problema românească*, în *Studii de filosofia culturii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1982, p. 120.

specialitate ştiinţifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre şi care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizaţiei noastre"[24].

În esenţă, acest model al înţelegerii de sine şi al rostului culturii româneşti în lume începe cu o resemnificare, din perspectiva culturii savante şi categoriilor conceptuale sistematice importate după modele occidentale, cât şi din aceea a modelelor culturale extraeuropene, a mesajului propriilor noastre creaţii populare. Altfel spus, modelul specificităţii româneşti poate fi văzut ca o hermeneutică a fondului cultural românesc realizată cu ajutorul unor categorii interpretative rezultate din ceea ce noi numim acum comparativism cultural. Din acest unghi de vedere „... creaţiile populare româneşti se articulau într-o perspectivă mult mai vastă, căci ele nu erau numai «româneşti»; mai precis, dimensiunile lor nu mai erau «provinciale», nu se limitau la frontierele neamului românesc. Un anumit tip de civilizaţie, adică un anumit *mod specific de a exista în lume*, era ilustrat atât de cultura populară românească cât şi de celelalte culturi din Sud-Estul Europei ... recunoaşterea validităţii, autenticităţii şi universalităţii acestui mod de a exista şi a fi creator în lume îngăduia elitelor româneşti contemporane să înţeleagă şi alte expresii ale aceluiaşi mod de a fi"[25].

Prin urmare, specificitatea românească trebuie gândită corelativ cu universalitatea faptelor de cultură pe care diferitele popoare le exprimă în făptuiri simbolice în conformitate cu firea şi personalitatea lor. Subliniem că, şi pentru acest model identitar, cultura occidentală rămâne cadru de referinţă, dar nu în vederea imitaţiei, ci a imboldului pentru creaţie proprie în consonanţă cu firea noastră proprie, cu fondul nostru popular. Deci, specificitatea românească nu este un corelativ al culturii europene, ci al culturii în general ca mod de a fi al omului în lume. Ideea de ierarhie în lumea faptelor de cultură este străină acestui nou model identitar.

Logica internă a modelului specificităţii româneşti nu poate fi înţeleasă în absenţa unei distincţii esenţiale: distincţia dintre cultură şi civilizaţie. Această distincţie, preluată din mediul german de cultură şi care a primit o configurare clasică în lucrarea *Declinul Occidentului,* apărută în 1918, o regăsim în prim planul discuţiilor filosofice interbelice, fiind asumată, de cele mai multe ori, ca ceva de la sine înţeles. Am putea spune că distincţia în cauză trebuie văzută ca o supoziţie de bază a modelului specificităţii româneşti din cel puţin trei motive. Întâi, culturile sunt văzute ca manifestări ale unui suflet colectiv (naţional) fiind expresii ale unui „fenomen originar" unic şi irepetabil în lume. Prin urmare, culturile nu pot fi exportate. Apoi, culturile, ca expresii ale unor fenomene sufleteşti, au un fel propriu de viaţă şi de creştere organică ce implică mecanisme lăuntrice imposibil de anticipat cu exactitate. În sfârşit, civilizaţia, ca expresie a spiritului practic şi a mijloacelor tehnice, poate fi extinsă în spaţiu, importată şi exportată ca orice instrument sau unealtă ce îndeplineşte rosturi de supravieţuire materială sau de confort al vieţii. Această distincţie, alături de distincţia clasică a lui Dilthey dintre ştiinţele naturii şi

[24] *Ibidem*, p. 121.

[25] Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 221–223.

ştiinţele spiritului, s-a aflat în prim planul filosofiei culturii europene, dar şi româneşti din perioada interbelică. Practic, nu există filosof român care să nu se simtă motivat să abordeze, pe cont propriu, deosebirile dintre cultură şi civilizaţie.

Noul model al conştiinţei de sine colective, elaborat în primele decenii ale secolului al XX-lea, se distinge de modelele anterioare şi prin faptul că problema identităţii româneşti este abordată frontal şi pe cont propriu, fiind implicată în mod nemijlocit şi filosofia. Felul de a fi al românilor este investigat acum şi cu mijloacele specifice filosofării, o intervenţie teoretică necesară, a cărei iniţiativă îi aparţine lui Constantin Rădulescu-Motru. În lipsa acestui context, cu greu vom înţelege de ce filosofia românească din prima jumătate a sec. al XX-lea, este atât de preocupată de scrutarea identităţii româneşti şi de determinarea propriului culturii noastre.

Cum spuneam, modelul identitar al specificităţii româneşti este proiectat, în aliniamentele lui esenţiale, de Rădulescu-Motru în studiul *Cultura română şi Politicianismul*, prima lucrare sistematică de filosofia culturii din spaţiul românesc. Cu toate că această carte a apărut în 1904, deci într-o perioadă în care supravieţuirea românilor prin cultură şi punerea acesteia în slujba împlinirii idealului naţional, făurirea unui stat unitar al tuturor românilor, era un ideal urmărit de întreaga noastă elită intelectuală, ei bine, cu toate că anul 1904 este anul de apariţie al cărţii *Cultura română şi Politicianismul,* Rădulescu-Motru conturează, cum spuneam, noul model al identităţii româneşti. *Cultura română şi Politicianismul* poate fi văzută ca o lucrare de filosofia culturii pentru că Rădulescu-Motru se interoghează asupra fiinţei culturii sensibilizat şi motivat, ca şi maestrul său Titu Maiorescu, de maladiile culturii române, de acele manifestări bolnave sau „falşe" generate, de această dată, de politicianism.

Politicianismul, adică „practicarea meşteşugită a drepturilor politice prin care câţiva dintre cetăţenii unui stat tind, şi uneori reuşesc, să transforme instituţiile şi serviciile publice, din mijloace pentru realizarea interesului public, cum ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale"[26] a erodat, în întregul secol al XIX-lea, puterile sufleteşti ale românilor menite a fi direcţionate în făurirea unei culturi savante în acord cu înzestrările native de care dispune poporul nostru. Cum este posibilă starea de degradare la care a ajuns cultura română? Care sunt cauzele acesteia? Apoi care este „drumul îndreptării"? Spiritul acestor întrebări este mereu prezent, chiar dacă Rădulescu-Motru nu le formulează, în literă, astfel. Evident că interogaţiile amintite reclamă adaptarea unei atitudini critice nu numai faţă de starea de lucruri prezentă, ci şi faţă de anterioarele atitudini critice manifestate în raport de simptomele degradării (neaşezării) culturii noastre.

Această critică a criticii îl conduce pe Rădulescu-Motru să se interogheze asupra fiinţei culturii prin apel la o analiză structurală a modelului tare al acesteia:

[26] Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română şi Politicianismul*, în vol. *Personalismul energetic şi alte scrieri*, text stabilit de Gh. Pienescu, Studiu, antologie şi note de Gh. Al. Cazan, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, p. 3.

„cultura desăvârşită." Investigarea structurii interne a culturii desăvârşite îl pune în posesia unei metodologii de studiu a etapelor care i-au premers pentru că ea îndeplineşte cerinţele modelului perfect de cultură. Or, o abordare critică a fenomenului culturii implică, în bună tradiţie kantiană, o reflecţie asupra subiectivităţii umane creatoare de cultură. Rădulescu-Motru procedează în ordine metodologică oarecum kantian, în sensul că pleacă de la fapte pentru a le determina condiţiile lor de posibilitate. Numai că el recurge la datele psihologiei vremii sale în mediul cărora el se formase. Dar ce este cultura şi în ce constă fiinţa sa? „Cultura există numai întru atât întrucât este actuală în sufletul omenesc. Substratul ei nu stă de sine în afară de manifestările sub care se arată, ci cultura consistă tocmai în aceste manifestări. Fiinţa ei se identifică cu dispoziţiile sufleteşti ale societăţii, iar legile ei sunt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufleteşti în genere ... fiinţa culturii nu există decât cât timp este actuală în sufletul membrilor unei societăţii"[27].

Cultura există, aşadar, numai prin manifestările ei actuale, ca rezultantă a „dispoziţiilor sufleteşti" în acţiune. În absenţa funcţionării dispoziţiilor nu putem vorbi despre un *în sine* al culturii. Cum am spune astăzi, cultura este modul uman de a fi, iar acest mod nu există *în sine*, în absenţa manifestărilor sale actualizate. Este precum inima în organism. Ea este inimă în măsura în care pompează sângele din care ea însăşi se hrăneşte. Încetând funcţia încetează şi modul ei de a fi. Altfel spus, fiinţa ei se identifică cu modul ei de a fi. Dacă fiinţa culturii presupune actualitatea faptelor culturale, atunci este de la sine înţeles că o cultură nu se poate importa şi nici nu se poate transmite ca un bun neînsufleţit. Ea este un fenomen sufletesc actual intransmisibil din care se împărtăşesc în comun membrii unei colectivităţi constituită natural prin jocul necunoscut al apariţiei fenomenelor naturale. „Focare de cultură, instituţii culturale, ligi culturale etc., toate sunt simple vorbe pe cât timp lipseşte din sânul lor actualitatea dispoziţiunilor sufleteşti ale societăţii. Realitatea lor nu se poate afirma în afară de acestea din urmă. Ele sunt bunuri culturale numai pe cât timp trăiesc în sufletul actual a unei societăţi ... Cultura nu rezidă în obiecte externe şi materiale pe care le avem în faţa noastră, ci în forţa internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sunt însăşi dispoziţiunile actuale ale sufletului unei generaţiuni"[28].

Prin urmare, funcţiile sufleteşti ale omului produc cultura. Dar ele nu sunt date substanţial, ci potenţial, având o evoluţie în timp şi, ca atare, şi culturile umane se supun legii evoluţiei, susţine Rădulescu-Motru. Or, cum evoluţia este filetică trebuie să postulăm că şi funcţiile sufleteşti sunt ierarhizate. În fazele iniţiale ale dezvoltării omenirii domnea barbaria, perioadă în care omul nu se diferenţia de animal dominat fiind, ca şi animalul, de lupta pentru existenţă şi de egoism individual. Treptat, dezvoltarea uneltelor, văzute ca „proiecţii ale organelor sufleteşti", conduce la complicarea vieţii sufleteşti şi la creşterea gradului de

[27] *Ibidem*, p. 23.
[28] *Ibidem*, p. 24.

complexitate a „centrilor de asociațiune" și, în final, la apariția diferențierilor sufletești superioare responsabile de producerea culturii desăvârșite. Între cultura desăvârșită – în interiorul căreia funcțiunile sufletești sunt armonizate pe deplin și obiectivate în creații nemuritore ca expresie a individualității unui popor – barbaria și semicultura sunt văzute ca trepte într-o evoluție necesară a umanității. Cultura română, susține Rădulescu-Motru, sub presiunea nefastă a politicianismului, se abate de la această evoluție a umanității ratând șansa trecerii firești de la semicultură (nedesăvârșire) la desăvârșire, poticnindu-se într-o fază de pseudocultură, datorită mimetismului. Pseudocultura este o pervertire a funcțiunilor sufletești ce constă în pierderea unității și identității de sine, pierdere care generează grave confuzii valorice cu repercusiuni asupra vieții sociale globale. De ce? Pentru că în viziunea lui Rădulescu-Motru „cultura este de primă necesitate pentru popor, pentru că numai ea asigură o armonie între valorile sufletești cunoscute și apreciate de toți membrii societății. Numai prin cultură, ca unitate a conștiinței sociale individul resimte, la nivelul conștiinței lui individuale, un set de datorii (obligații) față de comunitatea din care face parte. Numai ea face posibile valoarea universală a moralei, solidaritatea și continuitatea muncii sociale. Unitatea de cultură este semnul distinctiv al societății forte"[29]. În paranteză fie spus, ideea, ce are valoare de postulat la Rădulescu-Motru, după care cultura nu poate exista în afara dispozițiilor sufletești actualizate ale membrilor unei societăți, explică preferința acestuia pentru elaborarea unor liste de calități și defecte psihologice ale popoarelor, ale românilor în mod special. Relevanța cercetărilor întreprinse de psihologia popoarelor sau de etnopsihologie sunt astfel justificate pe motiv că bunurile culturale sunt, în fond, fapte sufletești.

Specificul cultural al unei colectivități este dat de unitatea sufletească interindividuală a membrilor colectivității respective. Cu toate că Rădulescu-Motru nu folosește termenul de specific cultural, ci pe cel de „fond sufletesc", „ființa culturii", „unitate sufletească", putem spune că înțelesurile lui de mai târziu sunt anticipate în mare măsură. Cel puțin sensul principal al acestui termen care desemnează *propriul* unei culturi determinate. Cum mai spuneam, proiectul modelului identitar al specificității culturale a unui popor este trasat în lucrarea supusă interpretării. Frazele următoare sunt ilustrative în acest sens. „Pentru ca un popor să fie apt de cultură, se cere să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conștiința membrilor săi să stabilească o unitate sufletească întocmai cum se stabilește între stările sufletești dinăuntrul unui singur individ; pe această unitate a conștiinței sociale se bazează apoi creațiunile în artă, în știință, în religiune, în tehnică, întocmai cum în limitele unui singur individ, pe baza unității de conștiință, se desfășoară funcția apercepțiunii"[30]. Cu toate că poporul român a creat o cultură sănătoasă, după expresia lui Rădulescu-Motru, în formele culturii tradiționale care a „luminat rostul oamenilor", el s-a situat până la începutul sec. al XIX-lea în zona

[29] *Ibidem*, p. 36.
[30] *Ibidem*, p. 41.

semiculturii, a nedesăvârşirii, şi, prin urmare, românii încă nu şi-au manifestat personalitatea sau individualitatea lor în lume. Ţine de o sarcină a viitorului crearea unei culturi desăvârşite, care „trebuie să izvorască din miezul personalităţii noastre. Din spontaneitatea inimii şi a minţii noastre trebuie să se producă valorile morale şi religioase, iubirea de adevăr şi plăcerea de a crea"[31]. Cultura, aşadar, nu se poate împrumuta. Întocmai ca viaţa, ea se întreţine, arată Rădulescu-Motru. Nu acelaşi lucru se întâmplă cu faptele de civilizaţie care se pot împrumuta prin imitaţie, dar cu riscul pierderii echilibrului moral şi intelectual aşa cum s-a întâmplat cu românii. „Civilizaţiunea este o haină pentru corp; cultura este deprindere săpată în suflet."[32]

Acest mod de a înţelege faptele de cultură şi de civilizaţie anticipează, cum spuneam, modelul identitar al specificităţii româneşti. Supoziţiile lui de bază sunt enunţate, dar modelul ca atare nu este determinat conceptual. De altfel, ceea ce numim noi prin expresia „modelul specificităţii româneşti" este o idealizare metodologică prin intermediul căreia încercăm să ordonăm zbaterile a trei generaţii culturale – „generaţia eroică"(generaţia de intelectuali care au înfăptuit Unirea şi căreia i-au supravieţuit intelectual Rădulescu-Motru, Iorga, Xenopol, Pârvan), „generaţia constructivă" (generaţia care a susţinut intelectual instituţiile de cultură consolidate sau create după Unire – Mehedinţi, Gusti, Petrovici, Blaga, Florian, Nae Ionescu ş.a.) şi „tânăra generaţie" (Eliade, Noica, Cioran, Vulcănescu ş.a.) – generaţii care valorizează intelectual, de pe o poziţie românească, realizarea idealului naţional de unitate şi unicitate statală.

Locul idealului naţional, spunea Rădulescu-Motru, l-a luat idealul cultural şi de destin al românilor. Aceste trei generaţii, atât de diferite între ele, împărtăşeau în comun acelaşi ideal, consemnat de Rădulescu-Motru în *Cultura română şi Politicianismul*, pe care N. Iorga l-a rostit sub forma unui imperativ categoric: „O nouă etapă de cultură trebuie să înceapă pentru noi. Trebuie, sau astfel, vom muri! Şi e păcat, căci rândurile lungi de strămoşi cinstiţi ne stau în urmă şi n-avem dreptul să ne înstrăinăm copiii"[33].

[31] *Ibidem*, p. 42.
[32] *Ibidem*, p. 42.
[33] *Ibidem*, p. 20.

C. RĂDULESCU-MOTRU ŞI ACADEMIA ROMÂNĂ

MARIN DIACONU

Locul unei discipline spirituale – şi deci şi al unui creator în cadrul Academiei este determinat de locul şi rolul ramurei respective în spiritualitatea naţională.

În devenirea Academiei Române, perioada interbelică se caracterizează, printre altele, desigur, prin aceea că activitatea filosofică intră masiv în sfera de preocupări a înaltului for cultural. Nici că putea să fie altfel, căci nu poate fi concepută o activitate culturală fără un serios temei filosofic, fără filosofie, această „floare cea mai aleasă a culturii unei naţiuni", cum o caracterizează metaforic marele german G.W.F. Hegel.

Cunoscut este că în devenirea spiritualităţii unui popor se manifestă o anumită logică internă, pornindu-se de la creaţia folclorică, mitică şi culminând cu creaţia cultă. De asemenea, în chiar câmpul creaţiei culte există o succesiune logică. Dacă în domeniul creaţiei literare anii 1870–1900 constituie perioada clasică a literaturii române, avansez ideea că anii interbelici reprezintă etapa realizării filosofiei clasice româneşti. Este perioada deosebit de fructuoasă în elaborarea de lucrări filosofice, în plămădirea de concepţii filosofice originale, de orientare materialistă sau spiritualistă, perioada în care mai toate temele şi motivele filosofice sunt împinse în câmpul reflectării şi al reflexiei filosofice, sunt amplu dezbătute, uneori cu o pasiune demnă de invidiat, dându-li-se şi răspunsuri originale. Este momentul în care filosofia românească face saltul definitoriu şi definitiv în filosofia europeană, îmbogăţind-o pe aceasta din urmă cu perspectiva românească.

Strădaniile lui Cantemir sau ale lui Vasile Conta de a face saltul în spiritualitatea filosofică europeană sunt îndrăzneţe, au un anumit ecou şi merită întreaga noastră atenţie şi stimă. Ele rămân, totuşi, în mare măsură, fără răsunet, iar în plan naţional fără a forma o pleiadă de filosofi metafizicieni în cugetarea românească, aflată în etapa căutării de sine. Maiorescu şi-a propus să promoveze mai ales spiritul critic în întreaga cultură, ca o condiţie ce precede creaţia originală. Toate aceste fenomene filosofice îşi au determinări profunde, pe care un istoric al filosofiei noastre va trebui să le descifreze în mod satisfăcător cândva.

Unul dintre marile merite ale filosofiei româneşti de până la 1920, pe lângă faptul că a răspuns unor cerinţe ale diferitelor etape istorice (şi altele, desigur), stă în aceea că a pregătit avântul pe care l-a luat creaţia filosofică românească în anii interbelici.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 227–234, Bucureşti, 2003

Unul dintre gânditorii creatori de filosofie originală în special în perioada dintre cele două războaie mondiale este **C. Rădulescu-Motru**, care îşi aşteaptă încă cercetătorul harnic şi serios spre a-i analiza cuprinzător sistemul filosofic.

C. Rădulescu-Motru este unul dintre marii întreprinzători în filosofia noastră, atât sub aspect teoretic, cât şi sub aspectul stimulării creaţiei filosofice. Este întemeietor începând din 1897 al publicaţiilor „Noua Revistă Română", devenită după marele război „Ideea europeană", al „Studiilor filosofice", transformată în „Revista de filosofie", al „Analelor de psihologie" şi „Jurnal de psihotehnică". Societatea Română de Filosofie a fost întemeiată, de asemenea, de Rădulescu-Motru.

Legăturile lui Rădulescu-Motru şi, mai apoi, activitatea în cadrul Academiei Române, mai întâi ca membru, iar ulterior şi ca preşedinte al acestui înalt for ştiinţific, se vor circumscrie idealului său de dezvoltare a filosofiei naţionale, a culturii româneşti în ansamblu.

Întâia legătură cu semnificaţie „Filosofie" a lui cu Academia a fost în 1907, când şi-a depus pentru Premiul „Năsturel" lucrarea *Puterea sufletească* (primele trei părţi: *Afirmarea personalităţii omeneşti în principalele momente ale culturii, Legea conservaţiunii sufleteşti* şi *Persoană şi mediu),* probabil prima scriere filosofică înscrisă la un premiu academic la noi. Deşi lucrarea poartă ca datare editorială anul 1908, deja în şedinţa Secţiunii ştiinţifice din 9 noiembrie 1907 ea a fost acceptată pentru a concura la Premiul „Năsturel" din 1908, alături de lucrări ale lui Ion Adam, I. A. Basarabescu, Mihai Codreanu, Şt. O. Iosif ş.a. În raportul său asupra cărţii, A. D. Xenopol a scos în evidenţă meritele lucrării şi ale autorului ei, având şi unele rezerve faţă de anumite soluţii filosofice, precum problema cauzalităţii şi a legităţii, cunoscută fiind concepţia autorului (*Cauzalităţi în succesiune şi ideile de legi şi de prevedere*) „Cu toate că multe din părerile domnului C. Rădulescu-Motru pot fi discutate – căci, ce nu poate fi discutat în filosofie ? –, cartea domniei-sale nu rămâne mai puţin adevărat că este o lucrare de valoare, ca una ce răscoleşte o mulţime de idei. Este de luat aminte – continuă raportorul – că la noi sunt foarte rare cărţile de filosofie şi că speculaţia de idei este aceea ce se întâlneşte mai puţin în ţara noastră, şi asemenea cărţi ar trebui încurajate, întrucât, fără dezbaterea ideilor mari pe cari se razimă cunoştinţa lumii, nu se poate întemeia o adevărată şi sănătoasă cultură"[1]. Numai că patru membri, din cei opt ai Secţiunii ştiinţifice, n-au fost de acord cu Xenopol, premiul acordându-se lui Radu Rosetti pentru *Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova.*

În 1908 se înscrie cu părţile a 4-a, a 5-a şi a 6-a ale aceleiaşi *Puteri sufleteşti* la Premiul „Eliade-Rădulescu" pentru scrieri istorice, economice, juridice sau filosofice. De data aceasta, în baza unui raport întocmit de acelaşi A.D. Xenopol, membrii Secţiunii istorice, în şedinţa de la 25 mai 1909, acceptă acordarea premiului, confirmare dată în şedinţa plenului membrilor Academiei din 27 mai 1909.

O a treia participare la concurs are loc în 1912, pentru Premiul „Năsturel" al comisiunii speciale, de data aceasta cu *Elemente de metafizică. Principalele*

[1] *Analele Academiei Române*, seria „Dezbateri".

probleme ale filosofiei contemporane pe înţelesul tuturor. Dintre cele zece lucrări înscrise la concurs, şapte au fost respinse de raporturi, iar trei – o lucrare de Tiktin, alta de Miller-Verghi şi cea a lui Rădulescu-Motru – au fost puse la vot. Dacă Tiktin obţine trei voturi pentru şi şase contra, iar Miller-Verghi un vot pentru şi opt contra, Rădulescu-Motru va obţine cinci voturi pentru şi patru contra, lucrarea nu va întruni totuşi cele 2/3 din voturile exprimate cerute de Regulament, astfel că premiul nu s-a acordat nici autorului *Elementelor de metafizică.* Ion Kalinderu, cel care, la sugestia lui D. Drăghicescu, o recomandase pentru premiere, s-a simţit profund ofensat de colegii academicieni, încât – îşi va aminti peste ani Rădulescu-Motru, într-o destăinuire făcută la postul naţional de Radio în 11 iulie 1942 – „s-a supărat şi a hotărât să se retragă de la Academie, rupând şi testamentul făcut în favoarea acesteia"[2]. La insistenţele autorului refuzat, bătrânul fost preşedinte al înaltului for, între 1904–1907, s-a mai îmbunat.

Mai târziu, Dimitrie Onciul îi va propune să fie ales membru corespondent, în Secţiunea istorică, dar nu va accepta însuşi Rădulescu-Motru, care din probitate, iar nu din orgoliu, voia ca intrarea sa în Academie să fie de fapt intrarea a însăşi filosofiei. Tot aşa vor insista Dimitrie Gusti şi alţii, tot pentru Secţiunea istorică, de data aceasta ca membru activ; Iorga, ca mare istoric, s-a opus în modul cel mai categoric.

C. Rădulescu-Motru este primit direct ca membru activ al Academiei Române în 4 iunie 1923, în Secţiunea literară, în locul rămas vacant prin moartea lui Andrei Bârseanu. În raportul prezentat pentru alegere, G. Bogdan-Duică a insistat asupra „bogatei sale activităţi de scriitor şi pe multe temeiuri" şi a prezentat creaţia filosofică a lui C. Rădulescu-Motru în special sub aspectul său literar.

În şedinţa de intrare în Academie, istoricul Vasile Pârvan îl va saluta pe Rădulescu-Motru ca pe „un creator fericit de noi termeni şi de expresii noi româneşti, pentru a reda subtilele şi abstractele raporturi de idei, cu cari filosofia alcătuieşte construcţia complicată şi totuşi armonioasă a sistemului nostru de înţelegere a lumii şi vieţii ..."

În răspunsul său, C. Rădulescu-Motru nu uită să reamintească colegilor că specialitatea sa este filosofia, tot aşa cum va spune şi atunci când va fi ales ca preşedinte al celui mai înalt for cultural al naţiunii, al cărui scop este „consolidarea şi înălţarea culturii române". Cred că intrarea gânditorului în Academie a însemnat, de fapt, intrarea a înseşi filosofiei metafizice (în sensul prehegelian al termenului) în Academia Română.

Pentru discursul de recepţie, conceput ca „un moment de sărbătoare sufletească, fie că discursul are ca obiect comemorarea unui predecesor, fie că discursul are ca obiect o temă de discuţie care intră direct în preocupările instituţiei înseşi, fiindcă, în ambele cazuri, ascultătorii sunt puşi înaintea unui progres cucerit de intelectualitatea omenească, în lupta ei cu dificultăţile materiale ale existenţei", şi-a ales subiectul *Andrei Bârseanu şi naţionalismul* şi l-a rostit în şedinţa solemnă din 9 iunie 1924. De fapt, tema viza o problematică fundamentală a existenţei

[2] C Rădulescu-Motru, *Amintiri academice*, în: *Articole vorbite. Conferinţe radiofonice,* ediţie îngrijită şi prefaţată de Victor Crăciun, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1974, p. 172.

sociale şi umane a anilor imediat următori marelui război mondial şi desăvârşirii formării statului naţional unitar român, care cerea o angajare maximă a întregii culturii şi a filosofiei româneşti în special.

Elogierea lui Andrei Bârseanu, acest „apostol al unităţii naţionale", cum îl denumeşte în discurs, îi dă prilej lui Rădulescu-Motru să străbată fugitiv, dar definitoriu, trecutul acestui popor pentru realizarea de sine. „Risipit, hărţuit din toate părţile, cotropit când de unii, când de alţii, până şi îngenunchiat politiceşte lungi perioade de timp, ar fi fost un popor nimicit, dacă el nu şi-ar fi făcut din naţionalism o armătură. Idealul naţional l-a salvat. Acest ideal a dat forţelor sale împrăştiate o cristalizare, care l-a scos la liman".

Devenirea unui popor trebuie – susţine C. Rădulescu-Motru – să se întemeieze pe tradiţie, această mărturisire a energiei în potenţialitate. Dacă „naţionalismul" de până la 1918 a fost „instinctiv", al „celor bine intenţionaţi", „o credinţă izvorâtă din sentiment", „naţionalismul noii stări sociale şi umane" va fi un „naţionalism raţional" al „celor conduşi de raţiune", „voinţa luminată de conştiinţa morală", o convingere politică „întemeiată pe ştiinţă". Dar tradiţia va trebui integrată firii poporului român. „Românul de mâine trebuie să se hotărască între tradiţia umilinţei «capul plecat sabia nu-l taie», şi tradiţia mândriei de om şi de neam, care a stat în firea lui originală mai înainte (...), să înceapă din nou să cinstească precum se cuvine lucrul public – *res publica* (...) Sufletul României Mari nu poate fi împestriţare de motive adunate după bătaia vântului, ci o unitate de aspiraţii spre cucerirea unui ideal".

Trebuie apreciată ca pozitivă ideea de a nu subordona total libertatea personală voinţei naţionale, chiar dacă explicaţia dată, în esenţă spiritualistă, prefiguratoare a personalismului energetic, este inacceptabilă dintr-o altă perspectivă filosofică; meritorie este şi critica adresată partidelor politice burgheze ale vremii care urmăreau, în special, guvernarea în stat. Concreşterea ideilor din discurs îl duce pe noul academician spre cerinţa, pe care o formulează, ca statul să organizeze activitatea cultural-ştiinţifică, iar prin instituţiile sale ştiinţifice, să cultive, în mod raţional, idealul naţional. „Să nu aşteptăm – atrage atenţia Rădulescu-Motru, o întărire a naţionalismului acolo unde statul disprefuieşte organizarea muncii ştiinţifice, lăsându-se condus de nădejdea că toate au să meargă bine, fiindcă este bună intenţie la mijloc" (p. 19). „Idealul naţional poate fi atins numai printr-o muncă intensă şi statornică, făcută cu pricepere" (p. 20).

În Răspunsul la discurs, Dimitrie Gusti evidenţia, adresându-se noului primit în Academie, că „debutaţi printr-o concentrare sintetică a preocupărilor d-voastră de totdeauna privitoare la problemele vitale ale neamului nostru" (p. 357) şi „sunteţi o ilustraţiune verificatoare a propriei d-voastră teze metafizice a vocaţiei" (p. 364).

În anii următori, C. Rădulescu-Motru avea să elaboreze fundamentalele sale lucrări *Personalismul energetic* (1927, *Vocaţia* (1932), *Românismul* (1936), *Timp şi destin* (1940), să întreprindă o serie de acţiuni pentru dezvoltarea mişcării filosofice româneşti. Unele dintre lucrări, precum şi unele dintre acţiunile întreprinse se circumscriu şi activităţii sale în cadrul Academiei, sau, am putea

spune, titlul de academician nu-i conferit numai pentru activitatea din trecut, ci și ca un îndemn spre noi creații și acțiuni culturale, deși la primire noul academician avea 55 de ani.

În cadrul ședințelor de Vineri ale Academiei Române, Rădulescu-Motru a prezentat comunicările: *Ideologia revoluționară în cultura română* (22 mai 1925); *Propaganda culturală și politică* (9 decembrie 1927); *Școala nouă și dușmanii ei* (17 ianuarie 1930); *Creație și vocație* (30 ianuarie 1931); *Gândirea filosofică, înțelesul și scopul ei în cultură* (7 noiembrie 1941); *Psihologia etnicului sătesc* (30 ianuarie 1942); *Rolul educativ al filosofiei* (18 februarie 1944); *Materialismul și personalismul în filosofie* (28 martie 1947) *ș.a.*

O bună parte din ideile expuse au intrat, formând corp comun, în lucrările sale fundamentale sau venind în completarea lor, câteva comunicări fiind publicate în „Analele Academiei Române".

O prezentare a tuturor ar cere o mai îndelungă analiză, în special de conținut, ceea ce nu este obiectul textului de față.

Dintre comunicările prezentate, două ne reținatenția în mod deosebit, una având ca temă rolul filosofiei, iar alta morala filosofică. Întreaga activitate filosofică a lui Rădulescu-Motru se circumscrie sub semnul semnificației sociale și umane a filosofiei. Dacă, în 1899, la începutul creației filosofice – după susținerea tezei de doctorat *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität (Leipzig, 1893)* – el publică un studiu despre *Rolul social al filosofiei,* în 1944, cumva la sfârșitul carierei filosofice, după ce publicase fundamentalele lucrări ale sistemului său filosofic, va vorbi, în ședința publică din 14 februarie 1944, despre *Rolul educativ al filosofiei,* după ce cu doi ani mai înainte publicase un studiu despre *Rolul filosofiei.* Atât comunicarea, cât și studiul ultim amintit mai prezintă semnificație și prin aceea că sunt scrise în vremea în care omenirea era angajată în războiul ce avea să aducă o nouă ordine socială, economică, spirituală, în întreaga lume și în România. (Să ne reamintim că, în aceiași ani ai războiului, un alt filosof, de o altă orientare rațională originală, l-am numit pe D.D. Roșca, pleda pentru „valorile veșnice" ale umanității). „Filosofia a fost și este – spunea Rădulescu-Motru de la tribuna Academiei Române, la începutul anului 1944 – în primul rând, înțelepciune; adică: gând și faptă cumpănită, căci mijlocește omului orizonturi largi și luminoase". În termenii cei mai precișisi se delimitează de filosofiile de deznădejde, care disprețuiesc existența umană, și filosofiile care exaltează existența umană căci acestea din urmă, „în chip prea izbitor, sunt legate de perioada războinică a Europei contemporane". Cu toată concretizarea sa privitoare la filosofia existențialistă, se înțelege cu ușurință că viza, în fapt, antiraționalismul european și, totodată, cel românesc.

A doua comunicare – având ca temă *Morala personalismului energetic* (1946) – venea să întregească sistemul filosofic, căci, așa cum va spune mult mai târziu D.D. Roșca, morala „apare de cele mai multe ori, ca supremă și necesară încoronare a doctrinei. Ideile morale expuse în comunicare se circumscriu perfect sistemului filosofic al lui Rădulescu-Motru, fără a putea fi acceptate. Victoria în

ultimul mare război nu s-a datorat „în mare parte, dacă nu în totul" ... muncii „oamenilor de vocație", ci acțiunii practice a popoarelor, a tuturor forțelor progresiste, democratice care au făcut front comun împotriva fascismului.

Concluzia comunicării lui Rădulescu-Motru – *Morala personalismului energetic* – departe de a fi, aşadar, o utopie, este, dimpotrivă, o cerință a timpului în care ne aflăm" – avea să fie, foarte curând, infirmată de însăşi realitatea lumii europene şi a celei româneşti, în special.

Într-o comunicare, prezentată în 28 martie 1947, în care a vorbit despre *Materialismul şi personalismul în filosofie,* se situează pe o poziție de prudență, cerând „să nu facem profeții" asupra perspectivei materialismului şi a personalismului, dublată de convingerea că „mişcarea filosofică va da la lumină opere filosofice viabile numai pe măsură ce va ține seama de adevărurile obținute şi verificate prin metode cu adevărat ştiințifice" (p. 21).

Ultima comunicare, scrisă în colaborare cu I.M. Nestor, a fost publicată în 1948 sub egida Academiei Române (Consiliul Național de Cercetări Ştiințifice, comisiunea de Psihometrie şi Antropologie) a fost despre *Cercetări experimentale asupra inteligenței la Români.*

*

C. Rădulescu-Motru n-a fost numai academicianul-savant, ci şi un mare animator al întregii activități desfăşurate de Academia Română în decurs de 25 de ani. După ce mai înainte fusese vicepreşedinte, el este ales, în iunie 1938, preşedinte al celui mai înalt for ştiințific al țării – Academia Română.

Adresându-i-se noului preşedinte, Alexandru Lapedatu se declara fericit că trece sarcina de înaltă răspundere „intelectualului eminent şi scriitorului reputat, care se găseşte astăzi în centrul mişcării filosofice româneşti, promovată şi impusă în viața noastră culturală, atât prin lucrările şi scrierile sale proprii, cât şi prin acelea ale numeroşilor şi valoroşilor săi adepți şi ucenici", „bărbatului serios, totdeauna judicios şi măsurat în acțiunile sale, cu care am lucrat trei ani de zile în Delegațiunea Academiei, văzându-l identificat cu toate interesele şi scopurile ei materiale şi culturale"[3].

Prin Rădulescu-Motru, Academia Română avea în fruntea ei, pentru întâia oară, un profesor de filosofie, care îi va fi preşedinte până în mai 1941.

În timpul preşedinției lui Rădulescu-Motru, în contextul general al schimbărilor, al transformărilor din viața politică şi socială națională şi europeană, a avut loc un important eveniment al vieții academice: s-au împlinit 75 de ani de la întemeierea Academiei Române. În cadrul şedinței festive din 29 mai 1941, preşedintele în exercițiu a rostit cuvântarea intitulată *Ființa şi menirea Academiei Române.* După ce a făcut, sintetic, o trecere în revistă a marilor înfăptuiri, C. Rădulescu-Motru a spus: „Academia Română este instituția aleasă cu precădere de toate inimile generoase care au voit în țara noastră, în mod indirect, cu avutul

[3] *Analele Academiei Române*, seria „Dezbateri", 1937–1938, p. 2000.

lor, să contribuie la sporirea culturii naţionale, prin ajutorarea celor ce muncesc pe câmpul acesteia, fie prin premii acordate muncii săvârşite, fie prin burse şi înfiinţare de şcoale, fie prin înfiinţarea de instituţii de asistenţă sanitară şi socială. Legatele şi donaţiile care i s-au făcut, încă de la primele sale începuturi, şi care s-au înmulţit, ca număr şi valoare, pe măsură ce creştea şi numărul anilor, au lărgit sfera de activitate a Academiei Române şi au făcut dintr-însa instituţia de cultură română în înţelesul cel mai înalt al cuvântului. Nimic din ceea ce este nobil în scopurile culturii nu lipseşte astăzi din scopurile Academiei Române. Ea premiază, deopotrivă, originalitatea gândirii şi virtutea faptei, şi prin aceasta îndrumează; publică neîntrerupt, în fiecare an, un număr impresionant de lucrări şi prin aceasta întreţine ritmul creaţiei; iar prin comunicări şi comemorări, membrii săi aduc la lumină tot ce este mai mare şi etern în firea naţiunii române, şi prin aceasta unifică în acelaşi destin aspiraţiile românismului. Înfiinţată pentru a îndestula nevoile modeste ale culturii unui popor obijduit de veacuri, fără altă ambiţie decât aceea de a pune o regulă în vorbirea şi scrierea limbii, de care se lega, pentru neamul întreg, noblеţa originii şi continuitatea istorică, Academia Română, fără a imita, ci prin mijloacele proprii ale inteligenţei şi ale inimii generoase româneşti, s-a ridicat, în 75 de ani, la situaţia ei de astăzi"[4].

În încheierea cuvântării, vorbitorul evidenţiază „tradiţia de cinste şi de muncă dezinteresată", astfel că, astăzi, la 75 de ani, Academia Română, „departe de a se simţi obosită, poate să privească cu încredere spre viitor şi, sigură de puterile sale, să îndrăznească spre înfăptuiri şi mai grele"[5].

Tot cu prilejul aceste sărbători, Rădulescu-Motru a rostit o conferinţă la postul naţional de Radio. În seara zilei de 20 mai 1941, în cadrul emisiunii „Universitatea Radio", el a expus şi a argumentat „scopul dintâi al Academiei Române". Conferinţa se încheie astfel: „Nenorocitele evenimente, care au adus în anul trecut mutilarea patriei şi au făcut, din nou, din întregirea neamului, primul comandament al patriotismului românesc, sunt, de altminteri, un statornic *memento* care să facă Academia Română să nu uite scopul ei dintâi: cultivarea limbii române".

*

În cei trei ani cât Rădulescu-Motru a fost preşedinte, Academia Română şi-a continuat cu succes activitatea, având tăria morală, în acei ani grei pentru intelectualitatea progresistă, de a-i comemora pe Eminescu, Maiorescu, Creangă, Alecsandri sau Goga, de a aniversa Unirea de la 1918 sau de a lua atitudine, prin însuşi preşedintele ei, faţă de trecerea Ardealului la Ungaria horthystă.

Cu profundă îngrijorare este privită ameninţarea legionară. Cazul Iorga este cel mai elocvent. Alexandru Lapedatu, din însărcinarea lui C. Rădulescu-Motru, merge la Sinaia să-l îmbărbăteze pe marele istoric, în urma pierderilor suferite la Vălenii de Munte de pe urma cutremurului din noiembrie 1940, şi să-l susţină împotriva atacurilor legionare.

[4] C. Rădulescu-Motru, *Fiinţa şi menirea Academiei Române;* în vol. Colectiv: *LXXV de ani de la înfiinţarea Academiei Române. 1866–1941.* Bucureşti, 1941, p. 19–20.

[5] *Ibidem,* p. 20.

Iorga mulţumeşte printr-o scrisoare, datată 16 noiembrie 1940 şi reprodusă de L. Kalustian în *Facsimile* (Bucureşti, Editura Eminescu, 1975, p. 43–44)

La numai două săptămâni, sub cupola forului academic, C. Rădulescu-Motru avea să deplângă pierderea marelui istoric în cuvinte de înaltă simţire patriotică: „*Nicolae Iorga* nu mai este printre noi. Este tot ce putem spune în aceste momente tragice pentru ţara noastră, viitorimei îi este rezervat să judece, cu un suflet liniştit, împrejurările morţii sale... Nicolae Iorga a întrupat puterea de muncă intelectuală a neamului nostru în gradul ei cel mai înalt. Nu l-a întrecut nimeni până astăzi, şi încă mulţi ani de aci înainte nu-l va întrece nimeni... Contribuţia lui în acest domeniu (al istoriei poporului român) se poate socoti la sute de volume. Ea formează baza de granit pe care vor clădi istoricii de mâine... O figură de legendă, încă din timpul vieţii, şi care va câştiga în grandoare, cu cât timpul va trece"[6].

Academia Română a făcut cunoscut tuturor academiilor străine moartea lui Iorga, iar în mai 1941 l-a comemorat într-o şedinţă specială.

Tot în aceşti ani 1938–1941, printre altele desigur, s-a continuat lucrul la *Dicţionarul Limbii Române* şi a început reproducerea completă a Columnei Traiane, pentru a fi adusă în Bucureşti (ceea ce se va realiza în anii socialismului ...)

În calitate de preşedinte, Rădulescu-Motru a reprezentat Academia Română la numeroase acţiuni culturale cu caracter naţional.

Pentru a da o descriere a tuturor acţiunilor întreprinse de C. Rădulescu-Motru în cadrul Academiei Române, este nevoie de o adâncită cercetare şi de o desfăşurare într-un amplu studiu (eventual, într-o carte specială). Amintesc, printre altele, desigur: întocmirea de rapoarte asupra a numeroase cărţi care au concurat la diferite premii academice; rapoarte asupra unor activităţi curente ale instituţiei; prezentarea unor candidaţi pentru fotolii academice sau răspunsul la discursul de recepţie rostit de Gh. Petraşcu; şi multe altele.

*

C. Rădulescu-Motru rămâne în istoria culturii române în ansamblu, a filosofiei noastre interbelice şi permanente, a Academiei Române, ca o personalitate marcantă, creator al unui sistem filosofic original, iniţiatorul şi organizatorul mişcării filosofice dintre cele două războaie mondiale, personalitate academică animată de idealul naţionalismului (el îi spunea românism), de cel raţionalist întemeiat pe ştiinţă şi de cel umanist.

[6] *Analele Academiei Române*, seria „Dezbateri", 1940–1941, p. 34–35.

C. RĂDULESCU-MOTRU

BIBLIOGRAFIE
(cu deschidere sociologică)

„Neoiobăgia" de C. Dobrescu-Gherea, în „Noua Revistă Română", vol. IX, nr. 1, 31 octombrie 1910, p. 1–2 („Noutăţi"). Semnătura: Verax.

D-l Spiru Haret ca sociolog, în „Noua Revistă Română", vol. IX, nr. 8, 19 decembrie 1910, p. 165–167.

Concepţia conservatoare şi progresul, conferinţă rostită în 17 decembrie 1922, în cadrul ciclului „Doctrinele partidelor politice", organizat de Institutul Social Român, tipărită în volumul colectiv: *Doctrinele partidelor politice*, 19 prelegeri publice organizate de Institutul Social Român (1922–1923), Bucureşti, Editura Institutului Social Român, 1924, p. 47–64 şi extras. Retipărită în vol. colectiv *Dreptul la memorie*, în lectura lui Iordan Chimet, vol. II, *Intrarea în lumea modernă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 147–169, şi în: C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, selecţia textelor ... de Cristian Preda, Bucureşti, Editura Nemira, 1998, p. 313–336 (Col. „Cărţi fundamentale ale culturii române").

Funcţiunea socială a intelectualului, conferinţă prezentată în 24 mai 1925 în aula Fundaţiei Universitare „Carol I" din Bucureşti, în cadrul ciclului „Viaţa socială a României după războiu", organizat de Institutul Social Român. Rezumate în: „Clipa", 31 mai 1925; „Curentul studenţesc", 1 iunie 1925, „Ideea Europeană", 30 mai 1925.

Psihologia capitalistului, conferinţă susţinută în 10 ianuarie 1926 în aula Fundaţiei Universitare „Carol I" din Bucureşti, în deschiderea ciclului „Capitalismul în viaţa socială", organizat de Institutul Social Român. Rezumate în: „Cuvântul", 13 ianuarie 1926; „Aurora", 13 ianuarie 1926.

Sufletul satelor noastre, conferinţă rostită în 16 ianuarie 1927 în aula Fundaţiei Universitare „Carol I" din Bucureşti, în cadrul ciclului „Oraşul şi satul", organizat de Institutul Social Român. Vezi: C. Rădulescu-Motru, *Psihologia satelor*, în: „Societatea de Mâine", an IV, nr. 3, 23 ianuarie 1927, p. 27–28; idem, *Psihologia satelor noastre*, în: „Lamura", an VIII, nr. 4–5, aprilie–mai 1927, p. 113–115. Rezumate în: „Politica", 18 ianuarie 1927: „Curentul studenţesc", 2 martie 1927.

Mentalitatea profesională, conferinţă susţinută în 22 ianuarie 1928 în aula Fundaţiei Universitare „Carol I" din Bucureşti, în cadrul ciclului „Politica culturii", organizat de Institutul Social Român. Tipărită în vol. colectiv *Politica Culturii*, 30 prelegeri publice şi comunicări organizate de Institutul Social Român (în 1927–1928), cu anexe... Bucureşti, Editura Institutului Social Român, 1930, p. 215–224.

Menirea profesională şi ştiinţifică a Universităţii, comunicare prezentată în 4 martie 1929, la Academia de Înalte Studii Comerciale şi Industriale (unde era sediul Institutului Social Român), în deschiderea ciclului „Probleme de bibliologie, bibliotecă şi bibliografie", organizat de Secţia Culturală a Institutului Social Român, Rezumat în „Curentul", 8 martie 1929.

Politica culturii în epoca depresiunii economice, conferinţă rostită în 13 martie 1932, în aula Fundaţiei Universitare „Carol I" din Bucureşti, în cadrul ciclului „Influenţa depresiunii economice mondiale în România", organizat de Institutul Social Român. Vezi şi: C. Rădulescu-Motru, *Criza şi cultura*, conferinţă la Radio Bucureşti, 16 martie 1932 („Universitatea Radio"); idem, *Politica culturii şi criza*, în „Convorbiri literare", an LXV, nr. 3–4, martie–aprilie 1932, p. 193–198. Rezumate în: „Calendarul", 16 martie 1932; „Epoca", 18 martie 1932.

Organizarea culturii, discurs rostit în 16 iunie 1933, în şedinţa Parlamentului, la dezbaterea *Proiectului Legii pentru organizarea culturii*. Tipărit în vol. colectiv D. Gusti, *Un an de*

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr.3–4, p. 235–237, Bucureşti, 2003

activitate la Ministerul Instrucției, Cultelor și Artelor. 1932–1933, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina", 1934, p. 544–548.

Cum înțeleg românismul?, conferință prezentată în 6 octombrie 1935, la Chișinău, în cadrul ciclului „Doctrine politice și economice contimporane", organizat de Institutul Social Român din Basarabia. Tipărită în „America", an XXX, nr. 129, 29 octombrie 1935, p. 1, 2. Inclusă în *Românismul*, Introducere (1936; ed. rev., 1939; altă ed., 1992). Informație în „Sociologie românească", februarie 1936, p. 33, aprilie 1936, p. 21–24.

Problema destinului în filosofia științifică, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an XIV, vol. II, 1936, p. 986–996 (Omagiu profesorului D. Gusti).

Cuvântare la sărbătorirea profesorului D. Gusti, rostită în numele Academiei Române, în 10 ianuarie 1937. Tipărită în: „Conferința", an I, nr. 5, 1 februarie 1937, p. 30–31; vol. colectiv *D. Gusti și Școala Sociologică de la București*, București, Institutul Social Român, 1937, p. 257–258.

Însușirile sufletești ale populației în viața economică, conferință rostită în iulie 1937, la Piatra Neamț, în cadrul Congresului Învățătorilor. Extrase tipărite în „Calendarul ASTRA", 1939, p. 166–169. Inclusă în vol. colectiv *Enciclopedia României*, vol III, *Economia Națională, Cadre și producție*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1939, p. 63–70. Retipărită în *Etnicul Românesc* (ed. 1999).

Cuvântare rostită în 23 mai 1938, la Primul Congres al Asistenței Sociale din România. Rezumat în: „Asistența socială", nr. 2, 1938.

Psihologia poporului român: în volumul colectiv *Enciclopedia României*, vol. I. *Statul*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1938, p. 161–168. Tipărită inițial în „Revista de filosofie", vol. XXII, nr. 2, aprilie–iunie 1937, p. 134–147 și extras.

„Enciclopedia României", conferință rostită la Radio București, 2 iulie 1938 („Universitatea Radio"). Tipărită în: C. Rădulescu-Motru, *Caracter și destin. Conferințe radiofonice*, București, Editura „Casa Radio", 2003.

Serviciul Social, în „Excelsior", an V, nr. 207, 18 februarie 1939, p. 1–2, Conferință la Radio București, 7 mai 1939 („Ora Serviciului Social pentru săteni"). Tipărită în: C. Rădulescu-Motru, *Caracter și destin* (2003).

În ajunul bătăliei pentru reușita Serviciului Social, în „Curierul Serviciului Social" an V. nr. 1, 8 iunie 1939, p. 1.

Poruncitori și conducători în lumea satelor, în „Curierul Serviciului Social", an V, nr. 11, 20 august 1939, p. 2.

Nu părăsiți satele!, cuvântare ținută în fața comandanților și a comandatelor Serviciului Social, în „Curierul Serviciului Social", an V, nr. 14, 17 septembrie 1939, p. 1.

DESPRE

DRĂGHICESCU D., *Ideea de progres și politica*, în „Dreptatea socială", an I, nr. 3, 15 februarie 1923, p. 93–94 („Actualități"). Semnătura: D.

GUSTI D., *Răspuns*, în: C. Rădulescu-Motru, *Andrei Bârseanul și naționalismul*. Discurs ... București, Cultura Națională, 1924, p. 21–35. Retipărit în: D. Gusti, *Sociologia militans. Introducere în sociologia politică*, vol. I., București, Editura Institutului Social Român, 1935, p. 557–566 (și în *Opere*, vol. II, 1969), cu titlul *Chemarea națiunii*, un fragment, în: „Societatea de Mâine", 4 și 11 ianuarie 1925.

VLĂDESCU-RĂCOASA G., *Un nou academician: C. Rădulescu-Motru. Răspuns d-lui D. Gusti*, în „Societatea de Mâine", an I, nr. 12, 29 iunie 1924, p. 262–263.

ZELETIN ȘT., *Evoluția intelectualului român în zilele noastre. Filosof? Sociolog? Economist?*, în „Ideea Europeană", an VI, nr. 166, 29 martie 1925, p. 2.

BĂNCILĂ V., *Doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru*, București, Editura Cultura Românească, 1927.

VLĂDESCU-RĂCOASA G., *Viața, personalitatea și opera prof. C. Rădulescu-Motru*, în „Revista de filosofie", vol. XVII, 1932, p. 3–65 („Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru").

HERSENI T., *C. Rădulescu-Motru, „Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor"*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an X, nr. 1–4, ianuarie–decembrie 1932, p. 681–686.

HERSENI T., *Sărbătorirea profesorului C. Rădulescu-Motru*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an XI, nr. 1–4, ianuarie–decembrie 1933, p. 297–299.

PETRESCU N., *„Ideologia statului român" de C. Rădulescu-Motru*, în „Convorbiri literare", an LXVII, nr. 5, mai 1934, p. 472–476 („Cărți, reviste").

HERSENI T., *C. Rădulescu-Motru, „Ideologia statului român"*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an XII, nr. 1–2 ianuarie–iunie, 1934, p. 145–147.

GROFȘOREANU C., *Naționalismul în concepția lui Rădulescu-Motru*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana", an IV, nr. 16, octombrie–decembrie 1936, p. 98–99.

HERSENI T., *C. Rădulescu-Motru, „Românismul. Catehismul unei noi spiritualități"*, în „Sociologie românească", an II, nr. 1, ianuarie 1937, p. 37.

AMZĂR D.C., *„Românismul"*, în „Rânduiala", vol II, caiet 5, 26 iunie 1937, p. 229–231 („Însemnări. Știință și filosofie").

GOLOPENȚIA A., *C. Rădulescu-Motru, „Psihologia poporului român"*, în „Sociologie românească", an II, nr. 7–8, iulie – august 1937, p. 368–370.

BRĂILEANU T., *C. Rădulescu-Motru, „Timp și destin"*, în „Însemnări sociologice", an IV, nr. 2, 15 septembrie 1940, p. 30–31 („Revista cărților").

HERSENI T., *Sociologia conservatoristă* [...] *C. Rădulescu-Motru*, în vol. colectiv *Istoria filosofiei moderne*, vol. V. *Istoria filosofiei românești de la origini până în prezent*, București, Societatea Română de Filosofie, 1941, p. 468–472.

GROFȘOREANU C., *C. Rădulescu-Motru, „Etnicul Românesc"*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana", an X, nr. 4, septembrie–decembrie 1942, p. 677–685 („Însemnări și recenzii").

GÁLL E., *Țărănismul lui C. Rădulescu-Motru*, în *Sociologia burgheză din România. Studii critice*, București, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1958, p. 102–116.

HERSENI T., *C. Rădulescu-Motru*, în „Contemporanul", nr. 6, 9 februarie 1968, p. 8.

DRĂGAN I., *Profesia, vocația și personalitatea filosofului*, în „Ramuri", nr. 2, 15 februarie 1968, p. 18.

ORNEA Z., *C. Rădulescu-Motru – teoretician al „statului țărănesc"*, în *Țărănismul. Studiu sociologic*, București, Editura Politică, 1969, p. 332–335. Titlul este preluat din Cuprins.

OTOVESCU D., *Contribuții la cunoașterea preocupărilor sociologice ale lui C. Rădulescu-Motru*, în „Viitorul social", an XXVI, nr. 5, 1983, p. 435–441.

STAHL HENRI H., *C. Rădulescu-Motru și încercarea sa de psihologie a poporului român*, în *Eseuri critice. Despre cultura populară* românească, București, Editura Minerva, 1983, p. 56–58.

UNGUREANU I., *Perspectiva psihologiei. Constantin Rădulescu-Motru;* în *Idealuri sociale și realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei românești (1848–1918)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 243–251.

DUMITRESCU DUMITRU N., *Constantin Rădulescu-Motru*, în vol. colectiv *Sociologi români. Mică enciclopedie*, București, Editura Expert, 2001, p. 378–383.

Bibliografie alcătuită de MARIN DIACONU

REPERE ISTORICE ÎN CONSTITUIREA CRIMINOLOGIEI ŞI SOCIOLOGIEI CRIMEI DIN ROMÂNIA

DAN BANCIU

Apărute din necesitatea de a identifica şi explica mecanismele etiologice ale delictelor şi crimelor şi de a oferi soluţii de prevenire a manifestărilor antisociale, criminologia şi sociologia crimei au vechi şi bogate tradiţii în ţara noastră Analizate în perspectivă istorică, diversele orientări de nuanţă penală, statistică, psihologică şi sociologică apărute în România, la începutul secolului al XX-lea, au fost sensibil influenţate de o serie de paradigme şi teorii etiologice manifestate în diverse ţări din Europa şi America de Nord, şi care au condus la fundamentarea unui sistem etiologic şi predictiv specific criminologiei şi sociologiei crimei.

Primele concepţii teoretice şi cercetări practice s-au concentrat, prioritar, asupra identificării şi explicării genezei „externe" şi „interne" a criminalităţii, a evoluţiei diverselor tipuri de crime şi criminali, ca şi asupra profilaxiei şi tratamentului crimei, în general, a criminalului, în special.

Analizând diferitele orientări şi tendinţe manifestate în etiologia fenomenului criminalităţii din ţara noastră, unii autori, între care Al. Gh. Ionescu[1], au alcătuit următoarea clasificare pe şcoli şi curente a doctrinelor penale, criminologice şi sociologice:

a) Şcoala pozitivismului juridic, reprezentată de I. Tanoviceanu şi Tr. Pop;

b) Şcoala clasică, reprezentată de I. Teodorescu;

c) Direcţia antropologiei criminale, reprezentată de medicii Vişoiu-Cornăţeanu, C. I. Parhon, M. Kernbach;

d) Direcţia neoclasică în fundamentarea pedepselor, cu aplicaţii ale filosofiei, psihologiei şi psihanalizei moderne, având ca reprezentant pe P. Pandrea;

e) Şcoala tehnico-juridică, reprezentată de V. Dongoroz.

În schimb, alţi autori, cum ar fi P. Pandrea[2], consideră că infracţiunea şi delictul au fost abordate dintr-o triplă perspectivă:

a) Ca fenomen natural, ceea ce a constituit concepţia naturalistă a dreptului penal; conform acestei concepţii „scientiste" (ai cărei reprezentanţi au fost medicii

[1] *Şcoala tehnico-judiciară*, în „Repertoriul penal", nr. 1, noiembrie 1939.
[2] *Criminologia dialectică*, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1945, p. 68–70.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIX, nr.3–4, p. 239–246, Bucureşti, 2003

C. I. Parhon, N. Vasiliu şi M. Kernbach), deşi infracţiunea era considerată ca un fenomen inevitabil, el era verificabil cu metodele ştiinţelor naturii;

b) Ca fenomen social, constituind concepţia sociologică a dreptului penal; reprezentanţii acestei concepţii (în primul rând, I. Tanoviceanu) considerau că infracţiunea îşi are originea în societate şi, în consecinţă, trebuie studiată cu metodele specifice sociologiei;

c) Ca entitate juridică, reprezentând concepţia „purei juridicităţi", după care infracţiunea este definită de „dreptul pozitiv", iar cercetarea ei se face cu metoda tehnico-juridică (aşa cum arată V. Dongoroz, principalul reprezentant al acestei orientări).

Exprimându-ne unele rezerve faţă de aceste clasificări mai vechi privind doctrinele criminologice din ţara noastră, ca de altfel şi faţă de încadrarea unora dintre autorii enumeraţi într-una sau alta dintre orientările menţionate, considerăm că studiile şi cercetările privind etiologia criminalităţii s-au dezvoltat în câteva direcţii mai relevante.

1. Cea mai veche direcţie sau orientare de nuanţă criminologică şi sociologică a fost cea a „statisticii penale şi penitenciare", care este legată de numele lui D. Pop Marţian, promotorul şi organizatorul statisticii judiciare din ţara noastră. După cum arată E.C. Decusară [3], în cadrul primului departament de statistică al Munteniei, înfiinţat în 1859 din iniţiativa lui Marţian, exista aşa-numita „secţie X justiţială", care avea sarcina, între altele, de a culege şi sistematiza datele referitoare la crime, delicte, contravenţii, persoanele condamnate etc., după criteriul naturii infracţiunii şi a pedepselor aplicate. Începând cu 1864, aceste date de statistică penală vor fi publicate periodic în cadrul „Analelor statistice ale României", ele constituind, după expresia lui Marţian, „icoana unei părţi însemnate a moralului locuitorilor ţării"[4]. Analizând datele de statistică penală din alte ţări, care arătau pe o perioadă de zece ani o foarte mică variaţie a numărului de infracţiuni comise, Marţian considera că statistica penală este capabilă să demonstreze că şi „faptele cele mai atârnate de arbitrul omului sunt regulate de o lege: va să zică în cea mai mare libertate a acţiunii sale există o necesitate"[5]. Din acest punct de vedere, Marţian împărtăşea concepţia cu privire la „necesitatea" şi „regularitatea" criminalităţii, promovată în statistica penală a vremii de către A. Quételet. Totuşi, spre deosebire de acesta, Marţian preconiza extinderea observaţiilor statistice asupra criminalităţii, atât temporal, pe o perioadă de cel puţin 10-20 de ani, cât şi spaţial, în cât mai multe ţări, pentru a putea „pronunţa în mod infailibil existenţa unei legi acolo unde până acum ştiinţa omenească afirmă că nu poate fi"[6]. Analizând rata diferită a criminalităţii urbane şi rurale, Marţian o corelează cu condiţiile materiale de existenţă din cele două medii, arătând că

[3] *Istoricul statisticii judiciare din România*, Bucureşti, Tipografia F. Göbl, 1920, p. 2–8.

[4] Dionisie Pop Marţian, *Statistica justiţială*, în „Analele statistice pentru cunoştinţa României", Bucureşti, anul IV, 1864, p. 17–20.

[5] *Ibidem*, p. 2.

[6] *Ibidem*, p. 3.

„trebuinţele muncitorului de pământ la noi sunt simple, prin urmare uşor de îndestulat, pe când pretenţiile celor de alte condiţii, mai ales ale orăşenilor, sunt exagerate şi în neproporţiune cu ceea ce produc. Neajunsul îi ispiteşte la infracţiunea legilor şi aceasta îi aduce înaintea judecătorilor"[7].

După dispariţia prematură a lui Marţian, statistica penală va cunoaşte un accentuat regres, manifestându-se o serie de lacune în sistemul de indicatori, care se întemeiau în special pe datele privind natura infracţiunii, lipsind cele care priveau persoana infractorului. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, sistemul statisticii penale nu mai corespundea „cerinţelor vremii", lacuna principală fiind, aşa cum arăta G. D. Scraba, faptul că datele existente priveau numai „infracţiunile venite înaintea judecăţii, iar nu pe toate cele săvârşite, lipsind cu totul date asupra infracţiunilor ai căror autori nu au fost descoperiţi ori nu au fost urmăriţi"[8]. În consecinţă, începând cu anul 1899 statistica penală va cuprinde şi „studiul infracţiunilor în general"; începând de la 1900, ca o anexă la statistica penală, vor fi înregistrate şi publicate datele referitoare la dinamica sinuciderilor, în cadrul „Statisticii judiciare a României".

După primul război mondial, în domeniul statisticii penale se remarcă preocuparea de a cerceta fenomenul infracţional în complexitatea sa, prin extinderea programului observării la cauzele care generează încălcările legii penale. În consecinţă, statistica penală va include numai crimele şi delictele, având ca unitate de observare nu delictul sau crima, ci delincventul, pe baza unui buletin individual ce cuprindea date despre natura infracţiunii, condiţiile personale, fiziologice şi sociale ale delincventului. După cum remarca E. C. Decusară, unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai statisticii penale din acea perioadă, „crima sau delictul, în sensul cel mai larg al cuvântului, nu sunt o abstracţiune juridică, ci o acţiune omenească, un fenomen în strânsă legătură cu persoana delincventului, cu mediul social în care trăieşte", având drept cauze sociale: „mizeria, bogăţia, alcoolismul, analfabetismul"[9]. Datele statisticii judiciare au oferit un important reper etiologic pentru explicarea anumitor delicte şi crime, dar nu au putut releva complexitatea de cauze, condiţii şi mecanisme de producere a acestora.

2. Orientarea antropologică şi psihologică s-a bucurat de o audienţă favorabilă în ţara noastră, mai ales datorită contribuţiei unor medici şi psihiatri care au fost preocupaţi de elucidarea cauzelor individuale, psihologice şi fiziologice ale criminalităţii. Deşi majoritatea cercetărilor întreprinse în această direcţie resimt influenţele concepţiei lui Lombroso, Tarde, Ferri sau Freud, ele se apropie mult şi de concepţiile sociologice privitoare la geneza criminalităţii. De pildă, dr. Nicolae Minovici şi colaboratorii săi au încercat să dea o explicaţie socială fenomenului de

[7] *Ibidem*, p. 90.

[8] A se vedea, în acest sens, raportul prezentat Ministrului Justiţiei privind statistica judiciară pe anul 1899, semnat de G. D. Scraba şi publicat în „Statistica judiciară a României", 1907, p. 1–8.

[9] Eugen C. Decusară, *op. cit.*, p. 31.

vagabondaj[10], din punctul de vedere al problemelor de „patologie socială", dr. C. I. Parhon își extinde sfera preocupărilor sale pur medicale asupra raportului dintre psihiatrie, știința dreptului și criminologie[11], în timp ce Mina Minovici, alături de preocupările sale de medicină legală, se oprește asupra aspectelor statistice de *antropologie criminală, încercând să dea o explicație socială diferitelor „tipuri* criminale" analizate[12]. Cu toate limitele de concepție, aceste studii și cercetări de antropologie și psihologie criminală au constituit un pas înainte în direcția abordării criminalității din țara noastră și a conturării, și pe această cale, a disciplinei criminologiei și sociologiei criminalității.

3. Studiile și cercetările de criminologie au fost stimulate, **în mare măsură**, în țara noastră, datorită contribuțiilor teoretice și practice ale unor reputați specialiști din domeniul **dreptului penal și penologiei**, cum au fost I. Tanoviceanu, V. Dongoroz și Tr. Pop. Analizând proporțiile la care ajunsese criminalitatea din România la sfârșitul secolului trecut, I. Tanoviceanu ajunge la concluzia că la noi „creșterea criminalității este înspăimântătoare"[13]. În concepția sa, cauzele creșterii rapide a criminalității în țara noastră sunt de două feluri: ***a.*** generale, cum ar fi: înmulțirea populației și concentrarea ei în centre urbane, creșterea inegalității sociale, slăbirea solidarității sociale și a „sentimentului religios" etc.; ***b.*** speciale, constând în insuficiențe ale legislației penale, creșterea toleranței față de anumite abateri și încălcări penale, numărul ridicat al „imoralității nedelictuoase", lipsa de cultură, alcoolismul[14].

Această concepție privind etiologia infracționalității îl situează pe I. Tanoviceanu printre cei mai de seamă promotori ai criminologiei din țara noastră, care, prin cursurile sale de drept penal, a încercat, pentru prima dată, realizarea sudurii între dreptul penal, criminologie și sociologie.

Pe aceeași linie, dar continuând preocupările lui Tanoviceanu, se situează V. Dongoroz, în concepția căruia „criminalitatea nu poate fi decât produsul comun rezultat dintr-un concurs ideal între factorii interni și externi". El a acordat o atenție specială definirii conceptului de cauză în explicarea criminalității, arătând că: „Orice fapt fizic sau social pentru a deveni un factor care să ajute la producerea crimei trebuie mai întâi să rezide pe un suport cauzal; dacă acest suport provine dintr-o deviere a felului normal sub care mediul fizic sau social trebuie să fiinteze,

[10] Nicolae Minovici, I. Stănescu, B. Brenner, *Le vagabondage (Problèmes de pathologie sociale)*, Bucarest, f.e., 1937; Nicolae Minovici, *Antropologia criminală și responsabilitatea*, București, tipografia T. Basileascu, 1936.

[11] C.I. Parhon, *Raporturile dintre psihiatrie, știința dreptului și criminologie*, în „Archives de sociologie et criminologie" (Revue scientifique mensuelle), nr. 8–9, 1916.

[12] Mina Minovici, *Remarques statistiques relatives à l'anthropologie du criminel*, Paris, Massonel co., f.a.

[13] Ion Tanoviceanu, *România sub raport moral*, extras din „Analele Academiei Române", seria II-a, tom XXIV, Memoriile secțiunii istorice, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1902, p. 7.

[14] *Ibidem*, p. 15.

atunci vom avea de-a face cu o anomalie a acestui mediu, dacă din contră va proveni dintr-o alterare a stării normale, ne vom găsi în faţa unei stări patologice a aceluiaşi mediu"[15]. În consecinţă, pentru a putea studia şi explica factorii „externi" ai crimei, trebuie, în prealabil, să fie cunoscută care ar trebui să fie starea normală a mediului social, care sunt anomaliile sale şi care este patologia sa[16]. Considerând societatea ca un „organism social viu", Dongoroz dezvăluie „viciile" generatoare de infracţionalitate: *a.* „vicii" la nivelul organizării şi distribuirii diferitelor atribuţii ale organelor statului (existenţa unor legi în dezacord cu starea juridică de fapt, suprapuneri sau paralelisme între atribuţiile diferitelor „puteri" – legiuitoare, executivă şi judecătorească –, slăbirea legăturilor tradiţionale dintre indivizi şi diversele instituţii sociale, dintre individ şi comunitate, dintre comunitate şi stat; *b.* „vicii" la nivelul activităţilor economice şi culturale (crizele economice, creşterea preţurilor, mizeria, incultura, parazitismul etc.); *c.* „vicii" de ordin patologic, cum ar fi: „infecţiile" (provocate de boli venerice, nervoase sau de tuberculoză), „intoxicările" (provocate de alcoolism, superstiţii, aberaţii religioase etc.), „traumatismele" (generate de războaie, secete, cutremure, inundaţii)[17]. În vederea combaterii şi prevenirii criminalităţii, sunt preconizate măsuri profilactice şi de tratament din cele mai diverse, cum ar fi: înlăturarea abuzurilor din viaţa juridică, elaborarea unor legi penale în concordanţă cu psihologia poporului, cu conştiinţa socială a acestuia, decretarea muncii obligatorii pentru toţi indivizii valizi ai societăţii, combaterea speculei şi a cametei prin înfiinţarea unor cooperative de împrumut şi de consum, repartizarea echilibrată a beneficiului social între „diverşi factori de producţiune", dezvoltarea învăţământului profesional pentru categoriile sociale neprivilegiate ale societăţii, măsuri igienico-sanitare în rândul populaţiei, combaterea şi interzicerea prostituţiei, pornografiei şi alcoolismului etc. „În felul acesta, conchide Dongoroz, lupta contra criminalităţii, care părea o problemă eminamente de resortul ştiinţei penale, revine, în cea mai mare parte, ştiinţelor sociale"[18]. Chiar dacă în teoria şi practica dreptului penal Dongoroz a fost adeptul metodei tehnico-juridice de studiere a infracţiunii şi a fenomenului infracţional, contribuţiile sale în analiza etiologică a criminalităţii rămân dintre cele mai remarcabile pentru acea vreme[19].

Între specialiştii dreptului penal, care au avut contribuţii notabile la dezvoltarea disciplinei criminologice, trebuie amintit şi Tr. Pop, profesor la Universitatea din Cluj şi autor al unui curs de criminologie substanţial[20]. Considerând că principalele ştiinţe criminologice sau penale care se ocupă cu

[15] Vintilă Dongoroz, *Principii generale de profilaxie şi terapeutică criminală. Studii de drept, sociologie şi politică criminală* (curs litografiat), Bucureşti, 1920, p. 37.

[16] *Ibidem*, p. 39.

[17] *Ibidem*, p. 40.

[18] *Ibidem*, p. 98.

[19] Vintilă Dongoroz, *Infracţiunea şi formele sale. Precedată de o introducere privind domeniul dreptului penal şi metoda tehnico-juridică* (curs litografiat), Bucureşti, 1937/1938.

[20] Traian Pop, *Curs de criminologie*, vol. I-II, Cluj , Institutul de Arte Grafice „Ardealul", 1928.

studiul infracțiunii sunt sociologia, politica penală, „poliția științifică sau tehnică", el consideră că geneza criminalității este rezultatul unui complex de factori antropologici, sociali, economici și fizici, a căror cunoaștere și explicație constituie baza măsurilor profilactice și preventive anticriminale.

La dezvoltarea disciplinei criminologice și-au adus importante contribuții și alți reputați specialiști și practicieni ai dreptului, mai ales din perioada interbelică, când studiile și cercetările de drept penal au cunoscut o adevărată efervescență. Întrucât este dificil de prezentat toate aceste realizări în domeniul studierii criminalității, ne vom limita la enumerarea câtorva nume ale unor asemenea specialiști, cum ar fi: V. Pella, I. Teodorescu, G. Vrăbiescu, I. Ionescu-Dolj, C. Rădulescu ș.a., ale căror contribuții pot fi frecvent întâlnite în revistele și publicațiile de specialitate ale vremii.

O contribuție teoretică la fundamentarea statutului epistemologic al criminologiei a avut-o și P. Pandrea, a cărui lucrare, intitulată sugestiv *Criminologia dialectică*, îl situează printre criminologii din țara noastră adepți ai materialismului dialectic și istoric. Chiar din primele pagini ale lucrării sale, Pandrea consideră că „numele disciplinei științifice a criminologiei ar trebui să fie biosociologia criminală, iar cercetările urmează a fi efectuate prin prisma materialismului istoric și a metodei dialectice"[21]. Arătând care sunt obiectivele unei asemenea discipline, el considera că principala sarcină a criminologiei dialectice și materialiste este de a „pune în centrul preocupărilor sale studiul repercusiunii crizelor economice asupra omului. Cu acest prilej ies la iveală maladiile de care este atins organismul social și criminalitatea larvată izbucnește cu violență"[22]. În concepția lui Pandrea, adevărata criminologie trebuie să aibă un dublu aspect: ***a.*** să fie structurată pe baze materialiste și ***b.*** să fie o criminologie dialectică. În consecință, „domeniul specific al criminologiei este studiul despre geneza și natura criminalității într-un spațiu și într-un timp determinate"[23]. Arătând că principalele discipline pe care se întemeiază criminologia dialectică sunt „sociologia criminală", „biologia criminală" și „psihologia criminală", Pandrea conchide: „Criminologia are un aspect primordial sociologic, întrucât crima se petrece în societate și societatea determină ceea ce este crimă, ceea ce este delict și ceea ce este contravenție"[24]. Dacă Pandrea ar fi reușit să concretizeze aceste teze și principii materialist-dialectice într-o serie de cercetări practic-aplicative, probabil că ar fi putut elabora un „model" de analiză și cercetare etiologică a diferitelor aspecte ale criminalității din România.

4. Dezvoltarea studiilor și cercetărilor de criminologie și sociologie a criminalității au fost puternic impulsionate de extinderea, în perioada interbelică, a studiului organizat și sistematic al realității sociale de către Școala monografică sau Școala Sociologică de la București, întemeiată și condusă de D. Gusti. Acesta,

[21] Petre Pandrea, *Criminologia dialectică*, ed.cit., p. 5.
[22] *Ibidem*, p. 7.
[23] *Ibidem*, p. 120.
[24] *Ibidem*, p. 19.

împreună cu colaboratorii săi direcţi, T. Herseni, H.H. Stahl, M. Vulcănescu, A. Golopenţia ş.a., a pus pentru prima dată bazele cercetării sociologice concrete, complexe – multi- şi interdisciplinare – folosind mijloace moderne de investigare. În concepţia Şcolii Sociologice de la Bucureşti, realitatea socială era considerată ca fiind un ansamblu de „manifestări" (economice, spirituale, juridice şi politice) care se realizează sub înrâurirea „cadrelor" vieţii sociale (cosmic, biologic, social şi istoric), fiind guvernate de „legea paralelismului sociologic", ca lege de bază. În consecinţă, se preconiza ca metodă de investigare directă a realităţii sociale metoda monografică, care se realizează în mod concret prin analiza integrală a unei comunităţi sociale, cu „toate manifestările pe care le depune şi toate cadrele care o condiţionează". În cadrul Şcolii Sociologice de la Bucureşti, între 1926 şi 1947 au fost efectuate, în diverse zone ale ţării, numeroase cercetări de „etnografie juridică", de „folclor juridic" şi de „sociologie juridică", în care au fost culese date şi informaţii utile despre realităţile juridice dintr-o serie de comunităţi rurale. Cu prilejul acestor cercetări, alături de investigaţii din domeniul psihosociologiei juridice, au fost realizate ample analize privind studiul procesivităţii, al dreptului familiei şi al vieţii penale[25]. O parte din rezultatele cercetărilor monografice, publicate de către participanţii la aceste campanii de teren, reprezintă contribuţii extrem de valoroase în dezvoltarea etnografiei şi folclorului juridic, sociologiei juridice şi sociologiei criminalităţii.

Rezultatele cercetărilor întreprinse de Şcoala Sociologică de la Bucureşti au contribuit, în mare măsură, la cunoaşterea realităţilor sociale ale satului românesc, a problemelor sociale grave care s-au pus în faţa acestor comunităţi, în care mizeria, analfabetismul, bolile de tot felul reprezentau factori potenţiali de criminalitate.

Din nefericire, aceste tradiţii au fost ignorate şi chiar negate în perioada regimului totalitar din România, când criminologia, dar mai ales sociologia crimei, fie că au fost interzise ca discipline în învăţământul superior, fie că au fost impregnate de ideologia partidului-stat, fiind nevoite să abandoneze cercetările de teren în favoarea unor studii care minimalizau existenţa unor manifestări antisociale în societatea socialistă. Mai mult, investigarea diverselor aspecte ale criminalităţii a devenit un subiect „tabu" pentru cercetători şi specialişti, iar accesul acestora la statisticile oficiale ale criminalităţii – care erau „ajustate" şi „aranjate" de factorii de control social – a fost interzis.

Aceste valoroase tradiţii ale cercetărilor criminologice, întreprinse în trecut în ţara noastră, au început să fie valorificate după 1989, moment în care delincvenţa şi criminalitatea au devenit un subiect prioritar de cercetare pentru penalişti, criminologi, sociologi şi psihologi. În momentul de faţă, instituţii de prestigiu din România, cum sunt Institutul de Sociologie al Academiei, Institutul de Cercetări Juridice, Institutul Naţional de Criminologie, Institutul de Cercetări pentru

[25] Vezi, în acest sens, Traian Herseni, Dimitrie Gusti, *Teoria monografiei sociologice*, Institutul Social Român, 1934; Henri H. Stahl, *Teoria monografiei sociologice*, Institutul Social Român, 1934.

Calitatea Vieții, Institutul de Cercetare și Prevenire a Criminalității al I.G.P., Biroul de Criminologie al Parchetului de pe lângă Curtea Supremă de Justiție etc., au colective speciale care se ocupă de studiul criminalității și de realizarea cercetării intensive pe diverse domenii și „fațete" ale delincvenței din România[26].

[26] Sorin M. Rădulescu, *Cauzele principale ale delincvenței juvenile în România. În căutarea unui model etiologic unitar*, în „Revista Română de Sociologie", nr. 1–2, 2001, p. 63.

ABUZUL SEXUAL ASUPRA MINORILOR CA PROBLEMĂ SOCIALĂ

SORIN M. RĂDULESCU, MONICA C. PĂTRIOARĂ

1. CRITERII PRINCIPALE DE DEFINIRE A ABUZULUI SEXUAL ASUPRA MINORILOR

Termenul de „abuz sexual" este preluat din vocabularul englez (*sexual abuse)* şi reprezintă, alături de abuzul fizic, abuzul emoţional şi neglijarea copilului, una din formele cele mai grave de violenţă împotriva minorilor.

Abuzul, în general, poate fi definit ca un comportament inadecvat, menit în mod intenţionat să cauzeze vătămare fizică ori psihică unui individ sau grup. El este echivalent cu diversele acte de maltratare, molestare, neglijare, agresivitate sau violenţă, menite să aducă prejudicii victimei.

Dacă ne referim la *abuzul sexual* împotriva copiilor, acesta constă în seducerea sau coruperea persoanelor aflate la vârsta minoratului şi în obligarea lor de a participa la activităţi sexuale, cu scopul principal de a satisface dorinţele şi „fantasmele" sexuale ale adulţilor. Abuzul sexual – sublinia L. J. Siegel – se referă la orice act de *„exploatare de natură sexuală a copilului, prin viol, incest şi molestare, comise de către părinţii şi educatorii săi"*[1] (vezi şi caseta 1). În această definiţie nu sunt însă incluşi agresorii din afara mediului familial sau educativ al copilului (de exemplu, pedofilii, care îşi caută victime de „ocazie").

În prezent, nu există o definiţie universal acceptată a noţiunii de „abuz sexual asupra copilului", legislaţia fiecărei ţări operând cu diverse forme de definiţii juridice ale acestui fenomen. Această discrepanţă, între modul de încadrare juridică şi criteriile folosite, generează numeroase dificultăţi în evidenţierea clară a amplorii şi intensităţii fenomenului de abuz sexual, împiedicând comparaţiile între ţări şi obstrucţionând capacitatea specialiştilor în domeniu, inclusiv a specialiştilor în sociologie, de a utiliza, în studiile şi investigaţiile întreprinse, o metodologie comună de abordare şi evaluare.

Existenţa unei definiţii clare şi operaţionale a noţiunii de „abuz sexual asupra minorului" ar elimina, credem, neconcordanţele şi discrepanţele aflate în statisticile existente şi ar permite estimarea mai corectă a incidenţei şi dinamicii acestui fenomen în diverse societăţi.

[1] *Criminology*, third edition, St. Paul, New York, Los Angeles, San Francisco, 1989, p. 266.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 247–272, Bucureşti, 2003

CASETA 1

DEFINIȚII ALE ABUZULUI SEXUAL ÎMPOTRIVA COPIILOR
(Selecție din lucrările de specialitate)

Abuzul sexual înseamnă a profita de un copil prin orice act care este destinat să stimuleze sexual un copil sau să folosească acest copil pentru a stimula sexual o anumită persoană. Un asemenea abuz poate include următoarele forme:

– Pipăirea copilului într-o asemenea manieră, încât să se simtă stânjenit sau incomodat: ***a.*** pe părțile „sexuale" ale corpului, de exemplu, pe organele genitale, sâni sau fese; ***b.*** pe părțile „nonsexuale" ale corpului, dar într-un mod sexual;

– Penetrarea vaginală sau anală a unui copil cu degetele, penisul sau cu diverse obiecte;

– Obligarea sau determinarea unui copil de a face sex oral (unilateral sau reciproc) cu abuzatorul;

– Obligarea sau determinarea unui copil de a pipăi părțile intime ale abuzatorului (penis, vagin, sâni, fese);

– Expunerea unui copil la imagini cu caracter sexual sau implicarea lui în asemenea imagini;

– Expunerea nudității abuzatorului în fața copilului;

– Căutarea unor mijloace premeditate de a vedea un copil dezbrăcat sau parțial îmbrăcat;

– Angajarea unei conversații despre sex cu copilul în așa fel încât acesta să devină nervos și agitat;

– Angajarea unei conversații cu copilul despre corpul său sau alte lucruri personale, în așa fel încât acesta să se simtă neliniștit.

ALTE DEFINIȚII

1. Întreținerea unui contact sexual cu o persoană prin forță sau persuasiune;

2. Angajarea unui contact sexual cu o persoană care se află sub vârsta necesară sau care este incapabil de a-și da consimțământul din cauza vârstei sau incapacității fizice ori mentale;

3. Întreținerea de relații sexuale cu copii aflați sub vârsta de 18 ani, inclusiv atingerea părților intime ale acestuia, expunerea organelor genitale în fața sa, prezentarea unor materiale pornografice, viol comis asupra unui minor, incest comis cu un membru minor al familiei sau orice variație a acestor acte.

O definiție cvasicompletă a noțiunii ar trebui să fie, în primul rând, capabilă de a explicita în mod clar conținutul actelor care i se circumscriu, pentru a putea evidenția cu rigurozitate elementele care le fac abuzive și agresive. În al doilea rând, o asemenea definiție ar trebui să evidențieze clar caracteristicile și circumstanțele specifice oricărei situații de abuz sexual comis asupra unui minor, punând în lumină o serie de parametri măsurabili. Analizele efectuate de diferiți specialiști au demonstrat, de pildă, că cei mai relevanți parametri se referă la vârsta victimei și a agresorului, caracteristicile bio-psiho-sociale ale acestora, tipul de relație între cei doi termeni, modalitatea de agresiune și gravitatea actului de abuz sexual comis.

1.1. VÂRSTA LIMITĂ PE CARE TREBUIE SĂ O AIBĂ MINORUL PENTRU A FI CONSIDERAT VICTIMA UNUI ABUZ SEXUAL

În mod general, din punct de vedere penal, toții minorii aflați sub vârsta de 18 ani se încadrează în limita maximă în care pot fi considerați victime ale unui abuz sexual, dar există și unii specialiști în sociologie, criminologie sau psihologia copilului care stabilesc limite mai precise ale vârstei victimei: sub 15 ani – Burnam

(1985); sub 16 ani – Finkelhor (1979, 1984) şi Fromuth (1983); sub 17 ani – Russell (1983), Seidner şi Calhoum (1984), Wayatt (1985).

În cadrul unei anchete întreprinse asupra femeilor din San Francisco, Diana Russell, de exemplu, a ajuns la constatarea că aproape 40% dintre ele au experimentat, înainte de a împlini vârsta de 18 ani, un abuz sexual intra- sau extrafamilial[2].

Pe de altă parte, anchetele victimologice, întreprinse în diverse ţări asupra minorilor, au arătat că abuzurile sexuale, cele mai frecvente, se comit asupra victimelor (fie fete, fie băieţi) cu vârste cuprinse între 5 şi 15 ani (vezi tabelele nr. 1 şi 2).

Tabelul nr. 1

Vârsta victimelor fete/partenere ale persoanelor acuzate de delicte heterosexuale şi puse sub acuzare

în %

Vârsta victimei	Viol	Sex cu minore sub 16 ani	Agresiuni sexuale indecente	Incest
0-4 ani	-	-	3,2	-
5-9 ani	4,7	2,7	24,8	7,8
10-12 ani	2,8	13,8	15,4	19,4
13-15 ani	24,3	83,5	26,2	45,7
16-17 ani	23,1	-	7,1	12,4
18-20 ani	15,0	-	7,8	7,0
Peste 20 de ani	30,3	-	15,5	7,8
TOTAL	*100 (n=321)*	*100 (n= 709)*	*100 (n=2551)*	*100 (n=129)*

Sursa: Bancroft John and Myerscough Philip, *Human Sexuality and Its Problems,* Edinburgh, London, Churchill Livingstone, 1983, p. 405.

Tabelul nr. 2

Vârsta victimelor băieţi/parteneri ai persoanelor acuzate de delicte homosexuale şi puse sub acuzare

în %

Vârsta victimei	Acte homosexuale (inclusiv tentative)	Agresiuni sexuale indecente	Acte indecente comise împotriva persoanelor de peste 14 ani
0-4 ani	2,9	3,1	-
5-9 ani	12.0	32,5	-
10-11 ani	17,7	18,6	-
12-13 ani	17,2	15,8	-
14-15 ani	18.7	18,1	1,7
16-17 ani	12,4	4,9	2,6
18-20	6,2	2,8	4,3
Peste 20 de ani	11,0	4,2	91,4
TOTAL	*100 (n=209)*	*100 (n=689)*	*100 (n=1.580)*

Sursa: Bancroft John and Myerscough Philip, Human Sexuality and Its Problems, Edinburgh, London, Churchill Livingstone, 1983, p. 405.

[2] Diana Russell, *The Incidence and Prevalence of Intrafamilial Sexual Abuse of Female Children,* în „Child Abuse and Neglect. The International Journal", California, Beverly Hills, 1983, p. 33–46.

În mai multe țări, legislația distinge între victimele fete aflate sub vârsta de 13 ani și cele care au sub vârsta de 16 ani.

R. Walmsey și K. White, de exemplu, au arătat că în practica judiciară vârsta de bază cu care operează instanța de judecată în cazul fetelor este cea de 12 ani, iar în cazul băieților cea de 14 ani, adică acea vârstă la care victimele nu au atins încă perioada pubertății[3].

O asemenea perioadă este importantă pentru stabilirea capacității victimei de a înțelege ceea ce i se întâmplă și pentru a o putea proteja de alte abuzuri sexuale în viitor. De aceea și măsurile impuse de lege sunt mai drastice în situațiile în care victimele au vârsta mai fragedă.

1.2. DIFERENȚA DE VÂRSTĂ CARE TREBUIE SĂ EXISTE ÎNTRE VICTIMĂ ȘI AGRESOR

În această privință, legislația din diferite țări consideră că victima trebuie să aibă vârsta mai mică de 18 ani, apreciindu-se că există o situație clară de abuz sexual asupra copilului doar dacă între victimă și agresor există o diferență semnificativă de vârstă. Aceasta este, de fapt, condiția necesară pentru ca agresorul să poată fi declarat capabil din punct de vedere fizic sau psihic să-și exercite controlul asupra faptelor și acțiunilor victimei, care, în opoziție cu agresorul, este complet lipsită de discernământ și nu are conștiința faptelor comise[4]. Centrul American Național pentru Protecția Copiilor Abuzați și Neglijați apreciază, în acest sens, că abuzatorul sau agresorul este considerat ca atare, dacă are vârsta minimă de 18 ani și dacă între el și victimă există o diferență de vârstă suficient de semnificativă pentru ca primul să exercite o presiune sau un control asupra victimei[5].

O definiție semnificativă, care ia în considerare aceşti indicatori, a fost dată în 1984 de către D. Finkelhor. Acesta considera abuzul sexual asupra copilului ca fiind reprezentat de *„contactul de natură sexuală a unui minor cu vârsta mai mică de 13 ani cu o persoană cu cel puțin 5 ani mai în vârstă sau contactul sexual al unui minor cu vârsta cuprinsă între 13 și 16 ani cu o persoană cu cel puțin 10 ani mai în vârstă"*[6].

Toate aceste intervale de vârstă nu au doar o semnificație demografică, ci sugerează faptul că între trăsăturile biologice și psihice ale agresorului și victimei există deosebiri importante, care determină asumarea responsabilității în cazul agresorului și absența acestei responsabilități și lipsa de discernământ în cazul victimei. Consimțământul, de pildă, care este o condiție preliminară și obligatorie în angajarea partenerilor într-o relație sexuală, este alterat, în cazul victimei, de

[3] R. Walmsley, K. White, *Sexual Offences, Consent and Sentencing,* London, Home Office Research Study, No. 54, HMSO, 1979.

[4] J. C. Paradice, *The Medical Evaluation of the Sexually Abused Child,* în „Pediatric Clinic North American", Nr. 3/1990, p. 839–862.

[5] Joel Best, *Threatened Children: Rhetoric and Concern about Child Victims,* Chicago, The Free Press, 1990, p. 12.

[6] David Finkelhor, *Child Sexual Abuse: New Theory and Research,* New York, The Free Press, 1984, p. 62 (vezi și lucrarea semnată de același autor, *Sexually Victimized Children,* New York, The Free Press, 1979, p. 88).

limitele sale cognitive şi morale, dependente de vârstă. Ea nu ştie despre ce este vorba cu adevărat, evaluând situaţia în care se află implicată în funcţie de propriile experienţe, care, evident, sunt insuficiente şi imature. Pe de altă parte, dependenţa generală a copilului de adult constituie un factor care reduce autonomia unei reacţii adecvate şi, mai ales, autonome. Pentru a sintetiza, orice copil este caracterizat de absenţa unor posibilităţi fizice sau psihice de apărare şi de lipsa capacităţii de anticipare a unor acte sau de înţelegere a consecinţelor unor acţiuni[7].

Legea distinge cu relativă claritate aceste elemente, utilizându-le ca argumente pentru elaborarea unor măsuri sancţionatorii cu atât mai severe cu cât vârsta victimelor este mai mică.

Experţii din diverse ţări au constatat, de altfel, că există o asociere strânsă între vârsta victimei şi a agresorului. De exemplu, în două treimi dintre cazurile care implică fete care au vârsta sub 12 ani, agresorul are *peste* 25 de ani, iar în două treimi din cazurile care implică fete cu vârsta cuprinsă între 12 şi 13 ani, agresorul are *sub* 25 de ani. Vârsta de 12 ani – observa J. Bancroft şi colaboratorii – este probabil importantă tocmai pentru a putea diferenţia pedofilii de alte categorii de agresori[8].

1.3. GRADUL DE DEZVOLTARE PSIHO-SEXUALĂ A VICTIMEI ŞI AGRESORULUI

Una dintre variabilele cele mai importante, legate de vârsta şi gradul de maturitate a agresorului şi a victimei, vizează nivelul de dezvoltare psiho-sexuală a acestora. T. Baker şi S. Duncan (1986) considerau, în acest sens, că *„un copil cu vârsta mai mică de 16 ani este abuzat sexual atunci când o persoană matură din punct de vedere biologic (inclusiv sexual) îl implică în orice fel de activitate de natură sexuală care îi poate produce excitare şi gratificare sexuală partenerului adult"*[9].

Abuzul constă, în această situaţie, în gradul diferit de maturitate biologică şi psihică a agresorului şi a victimei, care se corelează cu vârsta fiecăruia. Maturizarea psiho-sexuală – consideră sexologii – constă în capacitatea individului de a avea relaţii sexuale în condiţiile asumării unei responsabilităţi sociale anume. Pentru adult, această maturizare implică deplina răspundere socială pentru consecinţele raporturilor sexuale întreprinse, în sensul capacităţii de disociere a reproducerii de gratificarea sexuală ca atare, a luării unor măsuri în domeniul contracepţiei, protejării împotriva bolilor transmisibile, angajării emoţionale şi sociale, mergând până la întemeierea unei familii etc. În cazul minorilor şi adolescenţilor, această maturizare este absentă sau în curs de structurare, datorită unor caracteristici infantile care reprimă instinctul sexual. Totodată, perioada pubertăţii implică o lipsă acută de complementaritate între maturizarea sexuală şi cea psiho-socială, ca şi absenţa deplină a conştientizării semnificaţiei morale a unor acte sau conduite.

[7] Nicolae Mitrofan, Voicu Zdrenghea, Tudorel Butoi, *Psihologie judiciară*, Bucureşti, Casa de Editură şi Presă „Şansa", 1994, p. 84.

[8] John Bancroft and Philip Myerscough, *Human Sexuality and Its Problems*, Edinburgh, London, Churchill Livingstone, 1983, p. 405.

[9] T. Baker, S. Duncan, *Child Sexual Abuse*, în *Recent Advances in Pediatrics* (VIII), London, R. Meadow, Churchill Livingstone, 1986, p. 458.

Date fiind diferențele de dezvoltare și maturizare care există între adulți și minori, K. C. Faller sublinia faptul că *„Abuzul sexual reprezintă orice contact dintre două persoane, care nu au același nivel de dezvoltare psiho-fizică și sexuală, cu scopul de a produce gratificare sexuală persoanei care are nivelul de dezvoltare cel mai avansat"*[10].

O definiție relativ similară a fost dată de către M. Schectker și L. Roberge, care defineau abuzul sexual ca fiind actul de *„implicare a unui copil sau adolescent imatur sexual și dependent din punct de vedere psiho-social, în activități de natură sexuală care violează normele și rolurile sociale, activități pe care nu le înțelege în realitate și asupra cărora nu-și poate da consimțământul în mod real"*[11].

Noțiunea de consimțământ este strâns legată de cea de discernământ, care nu este aplicabilă în cazul minorilor, deoarece aceștia încă nu au capacitatea de a distinge între bine și rău și nu pot anticipa consecințele actelor comise așa cum se poate pretinde adulților. În mod real, nu există în cazul minorilor o coordonare logică, afectivă, volitivă și axiologică a conduitelor pe care le manifestă și a acțiunilor pe care le întreprind. Pentru acest motiv, ei nu pot diferenția între roluri permise și roluri prohibite, între mijloace legitime și mijloace ilegitime și între scopuri dezirabile sau scopuri indezirabile din punct de vedere social[12]. De aceea, consimțământul exprimat de un minor, în cazul unei relații sexuale avute cu un adult, nu poate constitui o circumstanță atenuantă pentru acesta din urmă, în sensul că nu-l scutește de rigorile legii. Totuși, în mai multe legislații, sancțiunile date unui agresor care a violat o minoră sunt mult mai severe decât cele date unui individ care a întreținut raporturi sexuale cu o minoră cu consimțământul ei.

Studiile efectuate în Anglia au arătat că, din totalul delictelor sexuale de natură heterosexuală și instrumentate de justiție, numai 34% implică consimțământul victimei, spre deosebire de delictele sexuale de natură homosexuală din care o proporție majoritară – 80% – implică acest consimțământ (vezi tabelul nr. 3).

Tabelul nr. 3

Cazuri de delicte homosexuale și heterosexuale în care victimele (parteneri/partenere) au vârsta de 10 ani sau peste și unde este implicat sau nu consimțământul

în%

DELICTE	HOMOSEXUALE	HETEROSEXUALE
CONSENSUALE	80	34
NON-CONSENSUALE	20	66
TOTAL	***100***	***100***

Sursa: Walmsley R., White K., 1979, *op. cit.*

În general, cea mai mare parte dintre agresorii implicați într-un act de abuz sexual sunt adulții, dar pot exista și cazuri mai izolate în care agresori sunt chiar

[10] K. C. Faller, *Child Sexual Abuse,* (chap. IV – General Definition), New York, Columbia University Press, 1988, p. 11–12.

[11] M. Schectker, L. Roberge, *Child Sexual Abuse,* Cambridge, Harvard, University Press, 1976, p. 121.

[12] Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *Introducere în sociologia delincvenței juvenile. Adolescența între normalitate și devianță,* București, Editura Medicală, 1990, p. 17.

copiii. De exemplu, printre abuzatori se pot număra persoane aflate la vârsta adolescenței, iar victima poate să fie un copil de vârstă mai mică ori un copil de aceeași vârstă cu agresorul, dar care suferă de un handicap fizic sau mental[13].

1.4. DISCREPANȚA DINTRE VICTIMĂ ȘI AGRESOR ÎN CEEA CE PRIVEȘTE GRADUL DE ÎNȚELEGERE A CONȚINUTULUI NORMELOR MORALE

Referindu-se la această discrepanță, M. Gelder și colaboratorii apreciau că „Termenul de abuz sexual se referă la implicarea copilului în activități sexuale pe care ei nu le înțeleg pe deplin, cărora nu le pot da un consimțământ avizat și care violează regulile culturale general acceptate"[14].

În mod evident, un asemenea abuz este condamnabil atât din punct de vedere legal, cât și moral, deoarece orice relație sexuală presupune nu numai reciprocitate din partea partenerilor, dar și o înțelegere deplină a rolurilor asumate, fără a mai menționa faptul că există norme precise, care reglementează asemenea relații și care impun ambilor parteneri anumite conduite. În același timp, absența consimțământului sau obținerea sa prin mijloace ilicite ori ilegitime este sancționată din punct de vedere moral și legal.

Dacă ne referim, de exemplu, la situația adolescenților, aceștia pot cunoaște conținutul unor norme morale (inclusiv cele din domeniul sexualității), dar fără a înțelege pe deplin semnificația acestora și fără a avea formată încă motivația necesară respectării lor: „Cunoașterea imperativelor morale nu este suficientă dacă nu este însoțită și de o motivație afectivă (...). De aceea, conștiința morală a adolescentului nu se poate limita numai la componenta cognitivă. Ea reprezintă, în același timp, sentiment, afect, convingere, acțiune, motiv pentru care «binele» nu reprezintă pentru un adolescent o noțiune invariabilă (...). În mod real, în educație nu contează numai prezentarea cerințelor unei norme sau formularea interdicției ca atare, ci, mai ales, implicațiile lor afective și axiologice pentru universul de valori în formare al tânărului"[15]. Din acest punct de vedere, comiterea unui act de abuz sexual asupra unui minor sau adolescent este echivalent cu deturnarea sensului moralității sale, în curs de a fi formată, pe o cale „deviantă" și cu persistența unor efecte traumatice în plan psihic, pe care victima le va resimți în tot cursul evoluției sale ulterioare ca adult.

1.5. TIPUL DE RELAȚIE DINTRE VICTIMĂ ȘI AGRESOR ȘI FORMA DE AGRESIUNE COMISĂ

D. Russell (1983)[16] a urmărit cu precădere acest indicator, stabilind că, în mod general, abuzurile sexuale extrafamiliale sunt de natură *„coercitivă"* (agresorul, cel mai adesea un violator, utilizează ca mijloace forța și violența

[13] K. C. Faller, *op. cit.*, p. 12.

[14] Michael Gelder, Denis Gath, Richard Mayon, *Tratat de Psihiatrie OXFORD*, ediția a II-a, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România și Geneva – *Initiative on Psychiatry*, 1994, p. 636.

[15] Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *op. cit.*, p. 16-17.

[16] Diana Russell, *art. cit.*

fizică), în vreme ce abuzurile sexuale intrafamiliale sunt de natură *„exploatativă"* (agresorul, de obicei, o rudă incestuoasă, recurge la manipulare sau la şantajul de tip emoţional, făcând apel la tot felul de argumente sentimentale pentru a convinge victima să se supună).

Studiile care şi-au propus să evalueze validitatea acestui indicator au demonstrat că marea majoritate a abuzurilor sexuale asupra copilului sunt cele de tip (intra)familial, deci „exploatativ", agresorul fiind, de cele mai multe ori, o persoană din familia sau anturajul copilului (părinte, bunic, unchi, văr, frate, vecin, prieten de familie, *baby-sitter* sau educator) şi, într-o măsură mai mică, o persoană necunoscută copilului[17].

În toate aceste situaţii, abuzul sexual este echivalent cu incestul şi cu molestarea sexuală.

Indiferent de aceste deosebiri, cu excepţia violului, cea mai mare parte a abuzurilor sexuale împotriva copilului nu au un caracter violent şi nu pot fi explicate în termeni de violenţă. *„Majoritatea lor nu sunt violente şi, în multe cazuri, copilul nu numai că îşi dă consimţământul, dar pare să-i şi placă experienţa indusă de actul respectiv"*[18].

Totuşi, legislaţia sintetizează toate aceste acte de abuz sub denumirea generică de *agresiune,* tocmai pentru a marca gravitatea unor asemenea acte, în care victima implicată se află la vârsta la care nu poate înţelege pe deplin ceea ce i se întâmplă.

Din punct de vedere juridic, nu contează mijloacele folosite de agresor (fie persuasiunea, fie agresiunea), ci gravitatea actului comis contra minorului. În legislaţia americană, de exemplu, întreţinerea de raporturi sexuale consensuale cu o minoră care are vârsta sub 16 ani este denumită relaţie sexuală ilicită (*unlawful sexual intercourse*) şi este sancţionată ca atare. În mod comparativ, legislaţia românească apreciază că, indiferent de natura lor consensuală, relaţiile sexuale întreţinute de un adult cu un minor sau o minoră care nu a împlinit vârsta de 15 ani au fost determinate de *„ademenirea"* victimei, motiv pentru care infracţiunea respectivă este denumită *„corupţie sexuală"* şi este pedepsită de Codul Penal.

Criminologii folosesc, de altfel, termenul de agresiune pentru a desemna, în mod general, toate evenimentele în care sunt implicaţi, din punct de vedere sexual, copiii şi adulţii[19].

Un act de agresiune sexuală comis împotriva unui minor – sublinia C. H. Kempe – poate fi desemnat ca atare şi atunci când agresorul foloseşte „constrângerea psihică", adică mijloace cum ar fi seducţia, şantajul, manipularea sau intimidarea. Gradul de gravitate a faptei comise de adult constă, de fapt, în implicarea minorilor în activităţi pe care aceştia nu sunt în măsură să le înţeleagă şi care sunt inadecvate faţă de vârsta şi nivelul lor de dezvoltare[20].

[17] *Ibidem.*

[18] John Bancroft and Philip Myerscough, *op. cit.*, p. 416.

[19] S. Katz, M. Mazur, *Understanding Rape Victims: A Synthesis of Research Findings,* New York, Wiley, 1979.

[20] C. H. Kempe, *Child Abuse and Neglect: The Family and the Community,* Cambridge, Massachussetts, Ballinger, 1976, p. 17.

Punerea sub semnul egalității a abuzurilor sexuale în care agresorii adulți folosesc fie forța fizică, fie constrângerea sau manipularea psihică se datorează prejudiciilor și consecințelor dăunătoare, pe termen lung, pe care asemenea abuzuri le aduc victimelor implicate.

1.6. GRAVITATEA ABUZULUI SEXUAL ASUPRA MINORULUI

Mai mulți specialiști în domeniu definesc în studiile lor, în funcție de gravitate, următoarele două forme de abuz sexual:

- *Abuz sexual fără contact corporal*, în care se includ exhibiționismul, pornografia și incitarea sexuală verbală;
- *Abuz sexual cu contact corporal*, care include mângâierile sau atingerile zonelor erogene, manipulările genitale, anale sau orale etc.

Primul tip de abuz sexual are o natură mai „benignă", datorită temerilor agresorilor că un act sexual efectiv cu persoane de vârsta minoratului va fi dezvăluit și sancționat ca atare. Cel de al doilea tip de abuz sexual se înscrie însă în categoria abuzurilor cu gravitate maximă, mai ales în cazul în care sunt utilizate, în acest scop, acte de violență sau maltratare fizică.

„Abuzul sexual – sublinia D. Finkelhor – *se concretizează prin orice fel de molestare de natură sexuală cu contact corporal (manipulare genitală, intruziune genitală, anală sau orală etc.) sau fără contact corporal (pornografie, exhibiționism)"*[21].

Asemenea acte de molestare sunt comise, mai ales, de către persoane adulte, atât cele din interiorul, cât și cele din exteriorul familiei. Totuși, noțiunea de molestare sexuală nu este întotdeauna adecvată, deoarece o parte din abuzurile sexuale este comisă chiar de către copii împotriva altor copii. Deși marea majoritate a abuzurilor sexuale comise de adulți împotriva minorilor nu sunt raportate, criminologii și medicii legiști, din diferite țări, au evidențiat faptul că aproximativ 45% din totalul celor raportate și instrumentate de autorități implică doar expunerea organelor genitale de către adulți în fața copiilor, 20% vizează atingerea și mângâierea organelor genitale ale acestora din urmă și numai 5% implică întreținerea de relații sexuale ca atare. Restul cuprinde cazuri de indecență sexuală, adică utilizarea unor cuvinte sau gesturi obscene și expunerea unor materiale pornografice, menite, în opinia agresorului, să „stimuleze" din punct de vedere sexual victimele[22].

În majoritatea cazurilor de abuz sexual, mai ales acelea care sunt judecate de instanțele de judecată, principalele victime sunt fetele, raportul dintre victimele fete și victimele băieți fiind de 2/1[23].

Ca o ipoteză de lucru neverificată încă, în întregime, de datele empirice, spre deosebire de fete, băieții tind să raporteze mai puțin cazurile de abuz sexual în care sunt implicați de către adulți. În același timp, fetele tind, mult mai probabil decât

[21] David Finkelhor, *op. cit.*, p. 23–24.

[22] P.H. Gebhard, A.B. Johnson, *The Kinsey Data: Marginal Tabulations of the 1938–1963 Interviews Conducted by the Institute for Sex Research*, Philadelphia, Saunders, 1979.

[23] T.C. Gibbens, J. Prince, *Child Victims of Sex Offences*, London, Institute for the Study and Treatment of Delinquency, 1963.

băieții, să raporteze într-o măsură mai mică incidentele în care s-au implicat activ (şi-au dat consimțământul) şi să raporteze într-o măsură mai mare acele evenimente în care raporturile sexuale au avut loc pe o bază neconsensuală[24].

Exceptând validitatea acestor constatări, gravitatea unui act de abuz sexual constă, între altele, – aşa cum am menționat deja –, şi în decalajul de vârstă existent între agresor şi victimă, ca şi în diferențierea caracteristicilor biologice, psihologice şi sociale ale acestora, în aşa fel încât primul, indiferent de forma de agresiune exercitată, îşi impune voința asupra minorului în scopuri erotice. *„Orice copil aflat sub vârsta consimțământului (minor) poate fi considerat ca fiind abuzat sexual atunci când: o persoană matură din punct de vedere sexual, prin neglijarea responsabilităților specifice, care rezultă din statutul ei de adult în conformitate cu normele sociale universal-valabile, în relația sa cu copilul a angajat sau a favorizat angajarea acestuia în orice fel de activitate de natură sexuală cu intenția de a duce la gratificația sexuală a persoanei mature din punct de vedere sexual"*[25]. O asemenea definiție pare să aibă un caracter mai complet şi mai operațional decât alte definiții, în măsura în care sintetizează întreaga varietate a indicatorilor prezentați mai sus.

1.7. EFECTE TRAUMATICE ALE ABUZULUI SEXUAL ASUPRA VICTIMELOR

Traumele majore cu care se confruntă copiii abuzați sexual subliniază, încă o dată, gradul înalt de periculozitate care caracterizează conduitele sexuale ale acelor adulți a căror sexualitate deviantă este „fixată" asupra minorilor.

Consecințele imediate ale abuzurilor sexuale asupra copiilor influențează ansamblul organizării lor psihice, mergând până la producerea unor veritabile şocuri emoționale.

Orice abuz sexual are un impact psihologic sever asupra victimei, declanşând, de multe ori, sentimente de furie, ostilitate, dorință de răzbunare, teamă, ruşine, vinovăție, scăderea prețuirii de sine, sentimente de inferioritate, autoblamare, anxietate, depresie, apatie, autism, reacții fobice, ticuri nervoase şi numeroase efecte somatice: tulburări de alimentație (bulimie sau anorexie), tulburări ale somnului (coşmaruri, pavor nocturn, enuresis). Toate aceste simptome fizice, psihice sau emoționale pe care le manifestă copiii abuzați sexual sunt grupate şi reunite de către psihologi în cadrul aşa-numitului „sindrom traumatic de abuz", similar, în multe privințe, cu „sindromul copilului maltratat" (sau bătut). Reamintim că, în elaborarea acestei ultime categorii nosografice, o contribuție importantă au avut-o radiologii, pediatrii şi psihiatrii, care au apreciat abuzul fizic ca o „condiție clinică" produsă de autori caracterizați de tulburări psihopatice.

[24] S. Katz, M. Mazur, *op. cit.*, p. 79.

[25] *Definition of Child Sexual Abuse*, London, Standing Committee on Sexually Abused Children (SCOSAC), 1984, p. 11.

Deşi anumite studii evidenţiază că există şi copii care nu suferă traume emoţionale, sindromul traumatic de abuz este specific mai multor victime, mai ales acelora care nu beneficiază de un sprijin afectiv adecvat din partea familiei, a părinţilor, în special a mamei.

Date fiind particularităţile biologice şi psihice ale copilului victimă, acesta nu are capacitatea de a depăşi singur dificultăţile unei crize traumatice. Un rol important îl are, în acest sens, climatul familial, care trebuie să îi asigure copilului victimizat un puternic suport afectiv şi moral, să-i menţină atitudinile de încredere în sine şi în ceilalţi, să-l ajute să depăşească sentimentele de autoculpabilizare şi ruşine, să-i sporească sentimentele de securitate şi protecţie[26].

Sprijinul, compasiunea şi înţelegerea, venite din partea familiei, sunt cu atât mai importante, cu cât copilul trebuie să traverseze o serie de etape (şi efecte) inevitabile ale procesului de „victimizare secundară" la care îl supune sistemul judiciar şi societatea în general. La fel ca în cazul altor forme de agresiune sexuală, abuzul sexual asupra copilului se loveşte de tabuurile, clişeele şi „miturile" cu privire la sexualitate, concretizate prin atitudini de blamare, ostilitate, stigmatizare, suspiciune, denigrare, marginalizare, etichetare, izolare etc. Astfel, dincolo de consecinţele afectării integrităţii fizice şi psihice, agresarea sexuală a copilului are ca efecte o serie de prejudicii în plan social.

Pot exista, însă, şi consecinţe de natură psihică sau comportamentală pe termen lung, care includ, între altele: pierderea încrederii în oameni şi, în special, în adulţi, fuga de acasă, absenteism şi abandon şcolar, neintegrare socială şi profesională, tendinţe de devianţă şi delincvenţă juvenilă, relaţii cu grupuri şi persoane dubioase, implicare în acţiuni ilegale, consum de droguri sau alcool, agresivitate, conduite violente, dificultăţi de a stabili relaţii sociale armonioase, confuzii în ceea ce priveşte conţinutul normelor sexuale, comportament sexual deviant şi agresiv, activităţi sexuale precoce, diverse disfuncţii sexuale (printre care lipsa orgasmului), tulburări de dinamică sexuală (impotenţă, frigiditate, infertilitate), promiscuitate sexuală, prostituţie, automutilare, suicid etc. De menţionat că, în numeroase cazuri, agresatul devine el însuşi un abuzator de copii[27].

2. CARACTERISTICILE GENERALE ALE UNUI ACT DE ABUZ SEXUAL

Din toate aceste moduri de definire a abuzului sexual asupra copilului şi a efectelor sale traumatizante, se pot desprinde următoarele concluzii, esenţiale pentru înţelegerea cât mai corectă a fenomenului de care ne ocupăm:

• relaţia sexuală dintre un minor şi un adult nu poate fi decât de natură *abuzivă* datorită discrepanţelor dintre statusurile lor sociale, experienţă, vârstă şi

[26] Danya Glasser, Stephen Frosh, *Child Sexual Abuse,* London, British Association of Social Workers, Macmillan Educations, G.T.D., 1988, p. 99–112.

[27] David Finkelhor, *Sexually Victimised Children,* New York, The Free Press, 1979, p. 79–101.

particularități biologice sau psihice. Astfel, orice copil este, din toate punctele de vedere, dependent de adult, iar relațiile dintre ei sunt bazate pe „mecanisme" așa cum sunt coerciția, puterea, manipularea sau autoritatea, menite să asigure întotdeauna dominația ultimului asupra primului. Utilizarea acestor mecanisme cu scopul de a satisface pulsiunile și nevoile sexuale ale adultului este imorală și ilegală, prejudiciind dezvoltarea ulterioară a minorului;

• spre deosebire de violul comis asupra unei femei adulte, unde abuzul este direct și explicit (prin folosirea forței și violenței fizice), abuzul sexual comis asupra unui copil utilizează, în majoritate, mijloace *nonviolente* (seducția, manipularea, persuasiunea), dar la fel de coercitive, permițând adultului să profite de inocența și credulitatea minorului;

• abuzurile sexuale sunt comise atât de persoane din interiorul, cât și exteriorul familiei, iar în unele cazuri chiar de către minori asupra altor minori;

• o mare parte dintre abuzurile sexuale comise asupra minorilor este *neraportată* (și, în consecință, trecută sub tăcere), datele oficiale reflectând doar parțial amploarea unor asemenea forme de agresiune;

• orice act de abuz sexual are consecințe dramatice asupra vieții și dezvoltării copilului, care se extind în mai multe planuri (biologic, psihic, social și, implicit, moral).

Față de gravitatea oricărei forme de abuz sexual, sunt necesare măsuri sporite de prevenire, protecție și siguranță. În acest sens, *„fiecare cetățean trebuie să se simtă implicat"*, pentru *„a lupta împotriva acestui flagel care bântuie la ușa noastră sau a vecinului de palier"*[28], pentru a se alătura acțiunilor instituționale întreprinse de autoritățile de resort, care sunt încă insuficiente și nu au eficacitatea necesară.

În condițiile în care cele mai multe agresiuni sexuale asupra minorilor se comit în spatele ușilor închise, iar pedofilii sau părinții incestuoși nu-și dezvăluie public identitatea, abuzul sexual asupra copiilor constituie una dintre infracțiunile cele mai ascunse, a cărei dezvăluire sau identificare solicită imperios sprijinul și vigilența tuturor cetățenilor.

3. AMPLOAREA ABUZULUI SEXUAL ASUPRA COPILULUI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

3.1. EVOLUȚIA DREPTURILOR COPILULUI DE A FI APĂRAT DE ABUZURI, ÎN SOCIETĂȚILE TRADIȚIONALE ȘI ÎN CELE MODERNE

Evoluția societăților moderne a determinat o modificare profundă a atitudinilor față de copil și de trebuințele acestuia. Dacă am trasa un arc peste timp, de-a lungul istoriei, s-ar putea observa faptul că în societățile premoderne nu existau reglementări care să apere drepturile copiilor, aceştia fiind considerați proprietatea părinților care îi puteau trata după bunul lor plac, asemenea unor obiecte.

[28] Gérard Lopez, *Violențele sexuale asupra copiilor*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 8.

În comunitățile tradiționale, etapa copilăriei era nerecunoscută din punct de vedere valoric, sau negată, copilul fiind obligat să presteze munci deopotrivă cu adulții, fără a i se recunoaşte o identitate specifică sau dreptul la protecție şi afecțiune recunoscut în societățile contemporane[29].

În perioada Evului mediu, de exemplu, noțiunea de copilărie era practic necunoscută, iar copiii erau bătuți, abandonați, terorizați sau chiar uciși, fiind supuşi la tot felul de umilințe şi abuzuri. Din toate documentele istorice existente, din picturile sau gravurile rămase peste veacuri lipseşte universul atât de fragil şi de fascinant al copilăriei, caracterizată de obiectele şi jocurile care sunt specifice „vârstei inocenței"[30].

În acea perioadă, până târziu în secolul al XVII-lea, nici măcar secretele sexualității nu erau ascunse copiilor, care participau la toate conversațiile şi chiar la actele sexuale ale adulților.

O schimbare profundă a situației sociale şi familiale a copilului a avut loc numai în condițiile în care societatea a început să recunoască copilăria ca o etapă distinctă de viață şi să acorde copilului un status social particular şi roluri specifice. *„În aceste condiții, copilul devine o parte integrantă a societății, influențând politicile sociale şi raporturile familiale (...), determinând structura şi funcțiile familiei, modificând diviziunea rolurilor familiale"*[31].

Preocuparea societăților moderne pentru copil din punct de vedere al asigurării dreptului său la o identitate distinctă, precum şi necesitatea protecției sale, mai ales atunci când aparține unui mediu familial neprielnic pentru dezvoltarea sa psihofizică, s-au dezvoltat în mod treptat, începând cu secolul al XIX-lea.

Recunoaşterea violențelor sexuale asupra copiilor a înregistrat o evoluție lentă, începând cu epoca romantică, atunci când începe să se instituie sentimentul copilăriei şi din momentul în care scriitorii (Dickens, Hugo, Malot etc.) încep să descrie tratamentele umilitoare aplicate copiilor sau medicii (de exemplu, Ambroise Tardieu) denunță abuzurile contra acestora, iar în plan legislativ sunt instituite primele măsuri de sancționare a agresorilor[32].

Inițial, semnalarea abuzurilor sexuale de către copiii înşişi a fost întâmpinată cu neîncredere, relatările acestora fiind considerate, în concordanță cu punctul de vedere al psihiatrilor, simple „fantasme" ale unor mici „mitomani". Privite cu îndoială, suspiciune sau chiar indiferență, aceste relatări erau interpretate ca simple produse ale imaginației copiilor abuzați sau ca efecte ale incapacității lor de a face distincția între propriile dorințe sau instincte sexuale şi realitate[33].

Însuşi S. Freud, convins de acest lucru, a renunțat la teoria *„seducerii"*, a *„greşelii ascunse a tatălui"*, pentru a elabora teoria psihanalitică – bazată pe

[29] Sorin M. Rădulescu, *Sociologia problemelor sociale ale vârstelor*, Bucureşti, Editura Lumina Lex, 1999, p. 52.

[30] Aries Philippe, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York, Knopf, 1962.

[31] Rădulescu M. Sorin, *Sociologia vârstelor*, Bucureşti, Editura Hyperion XXI, 1994, p. 88–89.

[32] Gérard Lopez, *op. cit.*, p. 14.

[33] Danya Glasser, Stephen Frosh, *Child Sexual Abuse*, London, British Association of Social Workers, Macmillan Education LTD, 1988, p. 3.

complexul lui Oedip –, teorie care este, de fapt, centrată asupra *„dorinţelor ascunse ale fiului"*[34].

Totuşi, deoarece aceste „fantasme" deveneau o ameninţare din ce în ce mai serioasă pentru adulţi, în mai multe ţări, printre care Anglia şi Franţa au fost elaborate măsuri speciale cu privire la educarea copiilor „vicioşi" şi internarea lor în diverse aşezăminte.

În mod progresiv, din punct de vedere medical, au fost elaborate primele concepţii structurate asupra noţiunii de „perversiune sexuală" a adultului, conceputǎ, mai întâi, în mod moral, ca viciu, ca acţiune de pervertire sau corupere, pentru ca ulterior, prin contribuţiile psihiatrilor din secolul al XIX-lea (Krafft-Ebing, Havelock Ellis etc.) să dobândească o semnificaţie strict medicală, de resortul psihiatriei, ca „deviere" sau „tulburare" sexuală.

O denunţare mai directă şi mai radicală a abuzurilor sexuale împotriva copiilor a intervenit mai târziu, în condiţiile în care victimele, devenite persoane adulte, au avut curajul să dezvăluie public faptul că au fost agresate de pedofili sau de persoane din cadrul familiei. Ele s-au grupat în asociaţii (mai ales, feministe) şi au reuşit să modifice legislaţia, impunând instituirea de îngrijiri psihologice acordate victimelor abuzului sexual.

Un rol la fel de important a fost exercitat de diversele anchete întreprinse, în diferite ţări, de către sexologi sau sociologi, şi care au scos la iveală numeroasele abuzuri sexuale comise asupra victimelor, care au evidenţiat faptul că, în perioada copilăriei, au fost agresate sexual de persoane din interiorul sau din afara familiei. Rapoartele Institutului Kinsey din Statele Unite dedicate cercetării sexualităţii au ajuns, în acest sens, la concluzii surprinzătoare în ceea ce priveşte amploarea victimizării sexuale în perioada preadolescenţei şi adolescenţei.

În Occident, mai ales, ultimii 35 de ani au însemnat o veritabilă „explozie" în ceea ce priveşte recunoaşterea riscurilor şi identificarea numeroaselor abuzuri la care sunt supuşi copiii: abuz şi neglijare fizică, abuz şi neglijare emoţională, abuz şi exploatare sexuală.

O dată cu generalizarea acestei noi conştiinţe colective, în ceea ce priveşte riscurile victimizării sexuale a copiilor, numărul cazurilor declarate de abuz, îndreptate asupra copiilor, a ajuns la cifre de neimaginat în trecut şi tot mai multe agresiuni sexuale, în care au fost implicaţi copiii, preadolescenţi sau adolescenţi, au devenit obiect de dezbatere şi preocupare publică.

În prezent, toate societăţile contemporane acceptă ideea conform căreia orice copil are dreptul de a fi protejat în interiorul familiei şi în afara acesteia, şi a i se

[34] Conform cu Gérard Lopez, *op. cit.*, p. 45: Totuşi, *„această teorie a seducţiei are acordul majorităţii psihiatrilor care consideră că actul sexual denunţat de victimele incestului este o reminiscenţă a scenelor de seducţie sexuală închipuită în copilărie (de unde apare noţiunea de scenă «imaginată», chiar «inventată», care le revoltă pe victimele agresiunilor sexuale)".*

asigura trebuinţele fundamentale ca membru al societăţii încă neformat pe deplin, dar în curs de a deveni.

Recunoaşterea acestor drepturi şi asumarea de către întreaga societate a responsabilităţii de a apăra şi proteja copilul, atât împotriva agresiunilor comise de membrii familiei, cât şi împotriva persoanelor străine, a permis o nouă viziune şi o definire mai adecvată a actelor de abuz, inclusiv a acelora de natură sexuală.

3.2. EVALUĂRI SOCIOLOGICE, LA NIVEL INTERNAŢIONAL, CU PRIVIRE LA INCIDENŢA AGRESIUNILOR SEXUALE ASUPRA COPILULUI

Stigmatul social, atitudinea moralizatoare a unor membri „respectabili" ai societăţii şi chiar modul în care organele de poliţie sau justiţie instrumentează cazurile (acuzând adeseori victima pentru faptul de a fi „provocat" agresiunea), sentimentele de teamă şi ruşine pe care le încearcă atât victima, cât şi familia acesteia în momentul examinării medicale, în instanţă ori cu prilejul publicităţii făcute cazului, sunt tot atâtea motive pentru care cele mai multe cazuri de agresiune sexuală asupra copiilor nu sunt aduse la cunoştinţa autorităţilor.

Acestea sunt, în general, şi motivele pentru care anchetele asupra abuzurilor sexuale sunt foarte greu de realizat, cercetătorii recurgând, cel mai adesea, la *„anchete de victimizare"* efectuate asupra persoanelor adulte, chestionate asupra experienţelor sexuale din copilărie şi adolescenţă. Din păcate, aşa cum am menţionat deja, constatările acestor anchete sunt, de multe ori, contradictorii, între altele şi datorită faptului că nu există o metodologie clar elaborată şi care să fie acceptată în unanimitate. Criteriile de înregistrare a datelor sunt diferite, iar imprecizia relatărilor victimelor poate influenţa precizia rezultatelor obţinute, reprezentativitatea eşantioanelor, validitatea şi fidelitatea instrumentelor utilizate.

În acest sens, pentru ca estimarea fenomenului de abuz sexual asupra copiilor să fie cât mai exactă, trebuie respectate anumite condiţii. Diversele evaluări întreprinse în acest domeniu au încercat, astfel, să determine validitatea studiilor sau cercetărilor cu privire la victimizarea sexuală a copiilor pe baza următoarelor întrebări mai relevante:

- se ţine seama, în aceste studii, de variabile importante, precum sunt sexul şi vârsta victimelor sau a agresorilor?
- se face vreo distincţie între tipurile de abuz comis?
- se face diferenţa între abuzul intra-familial şi cel extra-familial?
- se utilizează definiţii adecvate şi complete ale abuzului sexual, ale formelor sau tipurilor sale specifice?
- cât de mari sunt eşantioanele statistice folosite pentru a evidenţia, cât mai corect, amploarea victimizării?
- se ţine seama de tendinţele de evoluţie a fenomenului de abuz sexual în diferite perioade de timp?

• sunt încadrate cifrele într-un context sociologic, pentru a se putea evidenția ce se întâmplă într-o societate la un moment dat, de ce tendințele fenomenului au crescut sau au scăzut?

• datele obținute sunt bazate pe incidențe reale (cazuri raportate) sau pe rapoarte indirecte (relatate)?

În lipsa unei evaluări instituționale coordonate şi centralizate, datele cu privire la incidența *reală* a abuzurilor sexuale asupra copiilor rămân incomplete şi inexacte. Încercând să suplinească penuria de informații în acest domeniu, diferite studii întreprinse de cercetătorii din mai multe țări în special din Statele Unite, au pus în evidență numeroase aspecte semnificative, printre care trăsăturile agresorului, ale victimei, forma agresiunii, circumstanțele în care s-a produs etc.

Cu toate că nu pot reda cu exactitate amploarea fenomenului şi nu sunt reprezentative la nivel mondial, aceste studii „nuanțează", de fapt, statisticile oficiale, făcând mai vizibilă intensitatea victimizării sexuale a copiilor în societățile contemporane. O sumară prezentare a câtorva constatări rezultate din aceste studii ni se pare necesară, cu atât mai mult cu cât în România lipsesc datele reale în acest domeniu.

3.2.1. Intensitatea exploatării sexuale a copiilor în Statele Unite rezultată din studiile şi cercetările criminologice

În anul 1999, cercetătorii de la Şcoala de Asistență Socială a Universității din Pennsylvania (S.U.A.) au întreprins un studiu amplu cu privire la exploatarea sexuală a copiilor din Statele Unite, Mexic şi Canada[35].

Bazat pe interviuri cu victimele şi pe chestionarea asistenților sociali şi a reprezentanților autorităților legale, studiul a fost efectuat în 28 de oraşe. Constatările au oferit posibilitatea unor estimări mai exacte a fenomenului de victimizare şi de exploatare sexuală a copiilor, fenomen subestimat până atunci. S-a putut estima, astfel, că anual, în Statele Unite, 325 000 de copii sunt supuşi exploatării sexuale, incluzând molestarea, pornografia şi prostituția juvenilă. Dintre aceşti copii, 37,5% (121 911) au fugit din căminul familial, 2,1% (6 793) au fugit din instituțiile de ocrotire, 15,9% (51 602) au fost alungați de acasă de părinți sau tutori, iar 3,5% (aparțineau unor familii emigrante stabilite legal sau ilegal pe teritoriul Statelor Unite.

S-a constatat că 47% dintre agresiunile sexuale asupra copiilor au fost comise de rude, 49% au fost comise de cunoştințe (profesori, antrenori de sport sau vecini) şi doar 4% de persoane străine. Dintre copiii intervievați 20% erau angajați în rețele de prostituție, 95% dintre băieți avuseseră relații sexuale comerciale cu bărbați maturi, iar 25% dintre fete erau implicate în activitatea unor bande în cadrul cărora raporturile sexuale cu membrii acestora au un caracter ritual.

În ceea ce priveşte profilul agresorilor, aceştia erau, în marea lor majoritate, bărbați, un sfert dintre ei fiind persoane căsătorite cu copii.

[35] Raymond Hernandez, *Children's Sexual Exploitation Underestimated, Study Finds*, în „The New York Times", September 10, 2001.

Rezultatele acestui studiu coincid cu sau completează, în mare parte, constatările unor cercetări anterioare, mai vechi sau mai noi, efectuate de către cercetătorii americani:

– S. K. Winberg estima, de exemplu, că există 9 cazuri de copii abuzați sexual la fiecare milion de locuitori[36];

– Potrivit studiului efectuat de J. Landis, 65% dintre fe[illegible]ile americane au raportat că au fost abuzate sexual în perioada copilăriei[37];

– Conform datelor cercetării într[illegible] dintr-un milion de persoane au fost abuzate în timpul copilăriei[38];

– J. H. Gaynon aprecia că 25% din femeile americane au fost abuzate sexual în copilărie, din care jumătate având vârsta cuprinsă între 4–13 ani; circa 20–25% dintre victime făceau parte din clasa de mijloc, iar aproximativ 33–40% din clasele defavorizate[39];

– J. Herman şi L. Hirshman au estimat că 20 milioane de americani au fost implicați în situații incestuoase la un moment dat al vieții lor (în copilărie ca victime, iar la vârsta adultă ca agresori). În acelaşi timp, între 20–30% dintre femeile din Statele Unite au raportat că au avut o relație sexuală cu un bărbat adult[40];

– B. Heger şi H. Kempe au constatat că 14% din cazurile de abuz asupra copiilor din California sunt de natură sexuală[41];

– E. P. Sarafino a estimat, pe baza datelor poliției, că, anual, în Statele Unite, cad victimă infracțiunilor sexuale comise de adulți circa 336 000 de copii[42];

– E. Harold şi colaboratorii au constatat că 9% dintre elevele de liceu au experimentat o agresiune sexuală înainte de împlinirea vârstei de 14 ani[43];

–Cercetări mai recente au stabilit că, în Statele Unite, 1 din 6 băieți sunt agresați sexual de pedofili, înainte de a împlini vârsta de 16 ani, iar una din 4 fete înainte de vârsta de 14 ani sau una din 3 fete înainte de împlinirea vârstei de 18 ani[44] (vezi şi caseta 2).

[36] S. K. Winberg, *Incest Behavior*, New York, Citadel Press, 1955, p. 39.

[37] J. Landis, *Experiences of 500 Children with Adult Sexual Deviants*, în „Psychiatric Quartiley Supplement", nr. 30/1956, p. 91–109.

[38] T. De Francis, *Protecting The Child Victim of Sexual Crimes Commited by Adults*, Denver, American Humane Association, 1969, p. 25.

[39] J. H. Gaynon, *Female victims of Sex Offences: Social Problems*, New York, The Free Press, 1965, p. 176–192.

[40] J. Herman, L.Hirshman, *Father–Daughter Incest Signs*, în „Journal of Women in Culture and Society", nr. 2/1977, p. 135–156.

[41] B. Heger, H. Kempe, *The Battered Child*, 3rd ed., Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. 69–92.

[42] E. P.Sarafino, *An Estimate of Nationwide Incidence of Sexual Offences against Children*, în „Child Welfare", nr. 58/1979, p. 127–134.

[43] E.S. Harold, D. Mantie, O. Zemitis, *A Study of Sexual Offences against Females*, în „Adolescence", nr. 14/1979, p. 65–72.

[44] Conform Website http://www.geocities.com/ericw_970/society.html, 21.05.2002.

CASETA 2

- În anul 1998, au fost abuzaţi sexual 103 845 de copii din Statele Unite. Rata abuzului a fost de 1,49 de copii abuzaţi la 1.000 de copii;
- În anul 2000, 5–15% din bărbaţii americani şi 15–30% din femeile americane au relatat că au fost expuşi/expuse abuzului sexual în timpul copilăriei;
- Rata exploatării sexuale a copiilor americani de către pedofili este de 1 la 6 băieţi aflaţi sub vârsta de 16 ani şi de 1 la 4 fete aflate sub vârsta de 14 ani sau de 1 la 3 fete care au vârsta sub 18 ani;
- Rapoartele şi datele oficiale ale autorităţilor americane arată că, dintre toate categoriile de vârstă, categoria copiilor care au vârsta sub 12 ani reprezintă 50% din totalul victimelor infracţiunilor sexuale comise de către adulţi.

Conform informaţiilor difuzate de *National Center for Victims of Crime*, Washington, 2001.

Studii sau cercetări cu date mai complete sau mai nuanţate asupra victimizării sexuale a copiilor au fost realizate, în Statele Unite, de Diana Russell şi de David Finkelhor, experţi în problema abuzului sexual asupra minorilor.

Diana Russell[45], de exemplu, a realizat, în anul 1978, un studiu asupra unui lot de 930 de femei adulte din San Francisco, definind noţiunea de abuz sexual ca fiind contactul sexual realizat prin forţă fizică (similar violului). Următoarele constatări ale acestui studiu sunt cele mai semnificative:

– 38,4%, adică 357 de femei, din totalul eşantionului au relatat că au experimentat cel puţin un abuz sexual înainte de a împlini vârsta de 18 ani, iar 27,8%, reprezentând 258 de femei, au avut o astfel de experienţă înainte de a împlini vârsta de 14 ani. Au fost abuzate cel puţin o dată de un membru al familiei, 16% până să împlinească vârsta de 18 ani, iar 20% au avut o asemenea experienţă înainte de a împlini vârsta de 14 ani. Dacă definiţia abuzului sexual s-ar extinde şi la alte forme de contacte corporale sau necorporale (exhibiţionism ori masturbare, de exemplu) – sublinia D. Russell – procentajul femeilor abuzate în perioada copilăriei ar creşte la 54%. În ceea ce-i priveşte pe agresori – 11% erau persoane complet străine; 29% erau persoane din anturajul victimelor (vecini, educatori etc.) şi 60% persoane apropiate familiei victimelor (rude, prieteni de familie etc.). Studiul menţionat a evidenţiat 749 cazuri de relaţii incestuoase avute cu tatăl biologic, la vârsta când victimele aveau mai puţin de 18 ani. Dintre victime, 24% aveau vârsta mai mică de 14 ani când au avut asemenea relaţii. Dintre cazurile de incest 34,5% au avut ca agresor tatăl vitreg, estimându-se în funcţie de aceste cifre că riscul incestului creşte de 14 ori atunci când în familie există un tată vitreg. De asemenea, 51,5% dintre victime au avut experienţe sexuale fără contact sexual ca atare: o pătrime cu tatăl biologic şi o şesime cu tatăl vitreg. Cu ocazia studiului, au fost dezvăluite şi cazuri în care s-au înregistrat abuzuri cu violenţă gravă (penetrare vaginală, anală sau manipulări genitale): în 47% dintre cazuri agresorul a fost tatăl vitreg, iar în 26% agresorul a fost tatăl biologic.

[45] Diana Russell, *op. cit.*

Datele cu privire la vârsta agresorului au indicat următoarele procentaje: 2% dintre agresori aveau aceeaşi vârstă sau erau mai mici decât victima (acestea sunt cazuri de abuz realizate de copii asupra altor copii definiţi de handicap fizic sau mental), 13% dintre agresori erau mai mari decât victima cu cel puţin 5 ani, 16% dintre agresori erau mai mari decât victima cu cel puţin 4 ani, 39% dintre agresori erau mai mari decât victima cu 5 până la 19 ani, iar 39% dintre agresori erau mai în vârstă decât victima cu 20 până la 39 de ani. Doar în 4% din cazuri agresorul a fost o femeie şi numai 2% dintre cazurile relatate au fost semnalate poliţiei.

Într-o lucrare ulterioară publicării acestor constatări[46], D. Russell aprecia că este posibil ca mai mult de 20% din totalul populaţiei feminine din Statele Unite să fi avut raporturi incestuoase. Din aceste femei – 12% au avut asemenea raporturi înainte de a împlini vârsta de 14 ani, iar 16% înainte de a împlini vârsta de 18 ani. Doar 5% au fost abuzate sexual de tatăl biologic, marea majoritate suferind abuzuri din partea tatălui vitreg. Aceeaşi autoare considera că rata abuzului sexual asupra băieţilor este cu mult subestimată. Astfel, din totalul băieţilor abuzaţi sexual – 11% au fost agresaţi înainte de a împlini 5 ani, 19% au fost abuzaţi la vârsta de 6–9 ani, 41% la vârsta de 10–13 ani şi 20% la vârsta de 14–18 ani.

Un alt specialist american, recunoscut prin contribuţiile sale în domeniul cunoaşterii abuzului sexual asupra copiilor, este David Finkelhor. Acesta a aplicat, în anul 1979, în timpul unei ore de curs, unui grup de 796 de studenţi ai Universităţii din New England, chestionare anonime, completate chiar de către subiecţi. Datele obţinute de la cele 530 de fete şi 266 de băieţi care şi-au relatat experienţele sexuale din perioada copilăriei au evidenţiat următoarele[47]:

– 12,2% dintre fete şi 8,6% dintre băieţi au fost abuzaţi sexual în timpul copilăriei: – fetele în jurul vârstei de 10,2 ani, iar băieţii în preajma vârstei de 11,2 ani. În cazul fetelor, 94% dintre abuzuri au fost de natură heterosexuală şi intrafamilială, în vreme ce în cazul băieţilor, 84% dintre agresiuni au fost de natură homosexuală şi au avut loc în afara căminului familial. Dintre fete 28% şi dintre băieţi 23% au fost abuzaţi de fraţi sau veri biologici ori vitregi; 4% dintre fete au avut ca agresor o femeie şi 20% dintre băieţi au fost iniţiaţi în viaţa sexuală de o femeie adultă. Din totalul victimelor, 46% au fost abuzate de către un membru al familiei, din care 6% de către tatăl biologic.

Acelaşi autor, în anul 1984[48], în cadrul unui studiu realizat cu ajutorul Centrului de Anchete („Center for Survey Research") din Boston, a aplicat chestionare unui eşantion reprezentativ de părinţi ai căror copii aveau vârsta cuprinsă între 6 şi 14 ani. Întrebările puse vizau cunoştinţele acestor părinţi cu privire la sexualitatea copiilor şi atitudinile lor în privinţa abuzului sexual împotriva minorilor. Întrebările despre victimizarea sexuală ca atare erau trecute într-un chestionar separat, autoadministrat la sfârşitul interviului. Răspunsurile date acestor întrebări au

[46] Diana Russell, *Sexual Exploitation*, London, Beverly Hills, Sage Publications, vol. 155, Sage Library of Social Research, 1984, p. 116–118.

[47] David Finkelhor, *Sexually Victimized Children*, New York, The Free Press, 1979, p. 30–85.

[48] David Finkelhor, *Child Sexual Abuse: New Theory and Research*, New York, The Free Press, 1984, p. 110–115.

scos în evidență faptul că aproximativ 20–30% dintre fete și 2–9% dintre băieți sunt implicați anual în relații incestuoase pe teritoriul Statelor Unite.

CASETA 3

De curând, a fost dat publicității un studiu detailat privind exploatarea sexuală a copiilor pe teritoriul Americii de Nord, care a arătat că fenomenul este mult mai răspândit decât au evidențiat cercetările realizate anterior.

Studiul realizat de cercetători ai Universității Pennsylvania, început în ianuarie 1999 și finalizat în martie 2001, a constat în interviuri luate victimelor, asistenților sociali implicați în protecția copiilor și oficialităților responsabile cu aplicarea legii, și a fost aplicat în 28 de orașe din Statele Unite, Mexic și Canada. La baza acestui studiu au stat de asemenea și ultimele estimări statistice, publice și private asupra numărului de copii dispăruți de acasă și aflați fără adăpost, precum și estimările făcute de reprezentanții legii și de autoritățile din domeniul protecției copilului asupra numărului de minori exploatați sexual.

Cercetarea realizată estimează că, anual, pe teritoriul Statelor Unite, 325 000 de copii cad victime ale exploatării sexuale, incluzând prostituția, pornografia și molestarea. Autorii studiului afirmă că acest număr este cu mult mai mare decât s-a crezut inițial.

Magnitudinea fenomenului rămâne, în continuare, o problemă greu de explicat și de înțeles, afirmă Richard J. Estes, unul din principalii autori ai raportului, profesor al Universității de Științe Sociale din Pennsylvania.

Studiul efectuat raportează că, din rândul copiilor exploatați sexual, 121 911 sunt copii care au fugit de acasă, 6 739 sunt copii care au părăsit spitalele de boli nervoase, căminele sau casele de copii, ori alte instituții și 51 602 sunt copii alungați de acasă de un părinte sau tutore. Circa 11 500 sunt copii de altă naționalitate, care au ajuns în Statele Unite pe căi legale sau mai puțin legale.

Confirmând alte studii întreprinse pe această temă, s-a constatat că 47% din abuzurile sexuale îndreptate asupra minorilor au ca autori chiar rudele acestora, 45% dintre agresiuni au fost comise de cunoștințe ale copiilor (cum ar fi: un vecin, un profesor, un antrenor etc.) și numai în 4% din cazuri au fost implicate persoane străine, total necunoscute victimelor.

Cercetările au scos la iveală faptul că aproximativ 20% din copiii exploatați sexual și care au fost intervievați erau implicați în rețele de prostituție juvenilă care funcționează dincolo de granițele Statelor Unite. Din datele culese rezultă că 95% din băieții implicați în comerțul sexual au avut ca parteneri bărbați adulți și 25% dintre fete au fost molestate de mai mulți membri ai unui grup de adulți.

Raportul prezintă, totodată, un profil al adultului predispus să se angajeze într-o relație sexuală cu un minor: aproape toți agresorii sunt bărbați și aproximativ un sfert dintre ei sunt căsătoriți și au copii. Acest profil a fost realizat în baza mărturisirilor făcute de victime și pe baza dosarelor celor arestați pentru molestarea sexuală a minorilor.

Autorii studiului consideră că rapoartele oficiale au subestimat în mod serios fenomenul exploatării sexuale a minorilor. Informațiile noi obținute subliniază, încă o dată, marile lacune existente în politica serviciilor de combatere și prevenire a exploatării sexuale a copiilor și de ajutorare a victimelor.

Recomandările cercetătorilor, care au contribuit la realizarea acestui studiu, cu privire la modul de confruntare cu acest fenomen în viitor, vizează sporirea sancțiunilor penale, înăsprirea legislației în domeniu și extinderea rolului agențiilor guvernamentale federale în combaterea abuzului sexual asupra minorilor.

Conform „The New York Times", 10 sept. 2001

Într-o altă cercetare[49] realizată de D. Finkelhor, asupra a 2500 de persoane, intervievate în funcție de mai multe variabile, s-au obținut următoarele date: 27% din fete au fost abuzate sexual înainte de a împlini vârsta de 18 ani şi 16% din băieți au fost abuzați înainte de a împlini aceeaşi vârstă. Vârsta medie la care fetele suferă un abuz sexual este de 9,6 ani, în marea majoritate a cazurilor agresorul fiind un membru al familiei sau o altă persoană din anturajul acesteia. Pentru băieți, vârsta medie este de 9,9 ani, marea majoritate a agresorilor fiind persoane străine (psihopați sau pedofili). În 14,6% dintre cazurile de abuz asupra fetelor şi în 9,6% dintre cazurile de abuz asupra băieților s-a utilizat forța fizică (implicit, maltratarea). Urmărind evoluția fenomenului în timp, Finkelhor aprecia că, în Statele Unite, s-a înregistrat o creştere continuă a cazurilor de abuz sexual asupra copiilor – de la 1 975 în anul 1976, la 4 327 în 1977 şi la 22 918 în 1982. Aceste creşteri au mers în paralel cu cele înregistrate în mai multe țări europene.

3.2.2. Incidența abuzului sexual în unele țări europene

Datele obținute în cadrul cercetărilor întreprinse de către specialiştii americani au fost confirmate şi de studiile efectuate în alte țări, printre care, de exemplu, Anglia.

Astfel, într-o cercetare întreprinsă asupra unui eşantion național, din această țară, T. Baker şi S. Duncan (1985)[50] au ajuns la concluzia că 12% dintre fetele chestionate şi 8% dintre băieții investigați au fost abuzați sexual. Vârsta medie a victimelor era cuprinsă între 8–14 ani. Dintre subiecți, 49% nu se considerau victime. Cea mai mare parte dintre fete au fost abuzate în propria casă de către persoane cunoscute (rude, prieteni de familie, vecini), iar cea mai mare parte dintre băieți au fost abuzați în afara casei, de către persoane cunoscute (vecini, educatori sau instructori de sport) sau necunoscute (pedofili, psihopați sau infractori recidiviști).

La rândul lor, M. Lynch şi J. Robert au efectuat, în Anglia, o anchetă cu privire la incidența abuzului sexual[51], colaborând, în acest scop, cu o echipă interdisciplinară formată din 1 599 de medici, pediatri, psihiatri, medici legişti şi asistenți sociali. Ancheta s-a desfăşurat pe o perioadă de un an, începând din iunie 1977 şi până în mai 1978, evidențiind următoarele cifre: existența a 622 cazuri de abuz sexual asupra copilului; 874 cazuri medico-legale; 158 de cazuri cu probleme psihiatrice şi 218 cazuri anchetate penal. Dintre cazurile de abuz sexual, 85% au implicat fetele, iar 15% băieții. Dintre fetele abuzate, 33% aveau o vârstă mai mică de 15 ani. Dintre agresori, 74% erau persoane cunoscute victimei; 31% reprezentau cazuri de abuz intrafamilial, iar 43% cazuri de abuz extrafamilial. Din totalul cazurilor de abuz intrafamilial, 48% din cazuri au avut ca agresor tatăl natural al

[49] David Finkelhor, Araji Sharon, L. Browne, B. Angela, *A Sourcebook on Child Sexual Abuse*, Beverly Hills, Sage Publications, 1986, p. 22–24.

[50] T. Baker, S. Duncan, *Child Sexual Abuse. A Study of Prevalence in Great Britain*, London, Academic Press, 1985, p. 457–467.

[51] M. Lynch, J. Robert, *Consequences of Child Sexual Abuse*, London, Academic Press, 1982, p. 120–124.

victimei. Conform autorilor menționați, în Anglia sunt în fiecare an abuzați sexual 3 din 1 000 de copii.

La fel ca și în alte țări, situația existentă în Franța evidențiază și ea creșteri anuale îngrijorătoare a numărului de abuzuri sexuale asupra copiilor. Astfel, numărul raportărilor de cazuri implicând agresiunile sexuale contra minorilor a crescut de la un deceniu la altul, astfel că, spre deosebire de anul 1974, acest număr a sporit în anul 1984 cu circa 16 %, pentru ca nouă ani mai târziu să ajungă la o creștere de aproximativ 100 %. Cu alte cuvinte, într-un interval de aproape 20 de ani, acest număr s-a dublat (vezi tabelul nr.5).

Tabelul nr. 5

Număr de plângeri privind agresiunile sexuale asupra minorilor de 15 ani

AGRESIUNI SEXUALE (fără penetrare)		
1974	1984	1993
5 604	6 497	11 192

Sursa: Ministerul Francez de Interne – Conform cu Gérard Lopez, *op. cit.*, p. 22.

În concordanță cu date mai recente, obținute din surse nonguvernamentale, în anul 1994 s-au comis în Franța circa 4 000 de abuzuri sexuale împotriva copiilor, în anul 1995 – aproximativ 5 000 de abuzuri, iar în anul 1996 – 6 500. De asemenea, ca urmare a instrumentării în justiția franceză a unor cazuri de viol asupra minorilor în vârstă de până la 15 ani, în anul 1984 au fost condamnați la închisoare 46 de agresori, în anul 1989 – 159, iar în anul 1992 – 359[52].

În Elveția, informațiile cu privire la cazurile de abuz sexual comis împotriva minorilor sunt la fel de îngrijorătoare, demonstrând că fenomenul nu este singular numai în câteva țări din Europa. Astfel, constatările unei anchete efectuate pe bază de chestionar asupra a 1 116 elevi din școlile din Geneva[53] a pus în evidență faptul că 38% dintre fete și 10,9% dintre băieți au fost supuși cel puțin o dată unui abuz sexual. În circa 50% din cazuri, acest abuz a avut loc înainte ca subiecții să fi împlinit vârsta de 12 ani. În cazul unui procent de 6% dintre fete și 1% dintre băieți, acest abuz a fost însoțit și de penetrarea sexuală. În ceea ce privește agresorul, acesta era un membru al familiei – pentru 20,5% dintre fete și 6,3% dintre băieți, sau o persoană cunoscută victimei – pentru două treimi din lotul investigat. În 35% dintre cazuri, agresorul avea aproximativ aceeași vârstă cu victima, iar în 10% dintre aceste cazuri abuzatorul era o femeie.

3.2.3. Amploarea abuzului sexual asupra copiilor în România

Amploarea reală a fenomenului de abuz și exploatare sexuală a copiilor din România nu este în prezent cunoscută. Lipsesc datele statistice cu privire la incidența fenomenului, lipsesc anchetele cu privire la victimizare și studiile de identificare a

[52] Gérard Lopez, *op. cit.*, p. 22–23.
[53] *Ibidem.*

factorilor de risc. Nu există, de asemenea, suficiente surse de informare, manifestându-se, se pare, şi o mare reticenţă a unor victime şi a familiilor acestora de a aduce la cunoştinţa autorităţilor agresiunile sau abuzurile sexuale la care au fost supuse.

Cu toate acestea, presa informează zilnic sau săptămânal cititorii despre aceste evenimente. Desigur, în multe cazuri, ziariştii urmăresc aspectele senzaţionale, publicând o serie de informaţii menite să satisfacă gustul publicului pentru detalii „picante", prejudiciind însă viaţa intimă a victimei.

Înainte de anul 1989, în România, abuzul sexual asupra copiilor era un fenomen complet necunoscut opiniei publice. Nu existau statistici oficiale privitoare la această problemă, iar în mass-media nu erau difuzate informaţii care să semnaleze cazuri de abuz sexual.

După 1989 şi, cu precădere, în ultimii 6 ani, aceste cazuri au început să fie amplu mediatizate şi instrumentate de către organele de poliţie, evidenţiind veritabila „dramă" cu care sunt confruntate anumite categorii de minori, cei mai expuşi factorilor de risc.

Violurile reprezintă cazurile cel mai frecvent semnalate în presa românească, cele mai multe dintre aceste cazuri având ca victime fete. În ceea ce priveşte mediul de proveniență a victimelor, se poate constata o mai mare amploare a violurilor produse în mediul urban. Majoritatea victimelor au vârste cuprinse între 10–17 ani pentru fete şi 8–10 ani pentru băieţi. Agresorii sunt, în cele mai multe cazuri, bărbaţi cu identitate necunoscută şi aflaţi sub influenţa băuturilor alcoolice.

Multe cazuri semnalate de presă evidenţiază şi unii factori individuali care măresc riscul producerii violului asupra copiilor: cerşetorie, vagabondaj, abandon familial, boală psihică, handicap fizic etc.

Deşi mai puţine la număr, există şi cazuri de viol asupra băieţilor, raportate Poliţiei şi preluate în presa românească. O explicaţie pentru numărul mic de urmăriri în justiţie a cazurilor de viol asupra băieţilor ar putea fi aceea a aşa-numitei „victimizări" secundare, stigmatizarea socială fiind mult mai pronunţată în cazul băieţilor datorită naturii homosexuale a violului. Ceea ce impresionează în mod evident este vârsta mult mai fragedă a băieţilor agresaţi sexual comparativ cu cea a fetelor.

Exceptând violurile, în ultimii ani se constată în România o creştere a cazurilor de minori ademeniţi şi abuzaţi de pedofili (atât cei români, cât şi cei străini). România – spun unii experţi – a devenit o nouă „ţintă pe harta turismului sexual", care atrage numeroşi cetăţeni străini în căutare de victime fragede. Aşa cum se ştie, cazurile cetăţeanului american Kurt Treptow şi ale cetăţeanului francez Michel Sounalet au fost cel mai intens mediatizate, trezind indignarea firească din partea publicului.

România – evidenţia un comentariu al Agenţiei Asociated Press, preluat de CNN – *are toate elementele care îi atrag pe pedofili – număr mare de copii ai străzii care caută o viaţă mai bună, stare de sărăcie generalizată, care predispune la acceptarea de bani sau hrană contra unor servicii sexuale, şi o convingere aproape generalizată că poliţia este coruptă sau că îi tratează cu blândeţe pe străini. Din cauză că dictatorul comunist Nicolae Ceauşescu a interzis avorturile şi mijloacele contraceptive necesare planificării familiale, în România există astăzi*

peste 100 000 de copii orfani sau abandonați. De asemenea, Ceaușescu a mai interzis, în 1977, psihologia și munca de asistență socială, situație care a dus la diminuarea drastică a numărului persoanelor calificate pentru a lucra cu această categorie defavorizată. Multă vreme, neglijați, în încercarea de a supraviețui, mulți copii acceptă câțiva dolari sau chiar un pachet de țigări contra unei partide de sex. Categoria de minori cea mai expusă și mai vulnerabilă, față de riscul victimizării sexuale, o reprezintă copiii străzii. Conform unor estimări, aproximativ unul din cinci băieți a avut, cel puțin o dată, un contact sexual cu un pedofil, exceptând relațiile întreținute cu ceilalți copii din anturajul cărora fac parte.

O parte la fel de importantă din totalul abuzurilor sexuale comise asupra minorilor români este reprezentată de actele de incest. În ultimii ani a crescut dramatic numărul minorilor abuzați de propriii lor părinți (vitregi sau naturali). Din cauza stigmatizării asociate cu această formă particulară de deviantă sau abuz, lipsesc statisticile reprezentative în acest domeniu, care sunt foarte dificil de colectat. Teama familiei de violența unui tată abuzator, mai ales dacă este și alcoolic, sau temerea mamei că soțul va fi sancționat și ea va rămâne fără resurse de existență, ori că minora abuzată va fi încredințată unei instituții de ocrotire sunt numai câteva din motivele pentru care numeroase acte de incest rămân neraportate. Legăturile incestuoase par mai frecvente în acele medii familiale caracterizate de promiscuitate, grad scăzut de instrucție și cultură a tatălui incestuos, alcoolism, nevroze obsesionale și imoralitate parentală. Totuși, mai multe studii efectuate în diferite țări au arătat că incestul este, în aceeași măsură, o caracteristică a familiilor definite de un status social superior, unde membrii au niveluri ridicate de instrucție și educație.

Un factor aparte, care poate spori riscul producerii unor acte de abuz sexual în cadrul familiilor dezorganizate îl reprezintă *reconstituirea* grupului familial prin recăsătorie sau concubinaj. Numeroase studii sociologice au evidențiat, în acest sens, că există o frecvență înaltă a actelor de incest între tatăl vitreg (sau concubin) și fiică, mult mai ridicată decât a acelora care implică legăturile dintre tatăl biologic și fiică. Această constatare pare validă în România, unde există un mare număr de familii reorganizate sau în care mama, despărțită de soț, trăiește în concubinaj.

Acestea sunt doar câteva dintre tendințele care caracterizează abuzul sexual comis asupra copiilor din România și care a luat o amploare deosebită în ultimii ani.

Astfel, în concordanță cu datele raportului elaborat în zece state europene, la cererea organizației *Salvați Copiii* și publicat în luna octombrie 2002 la Copenhaga[54], numărul copiilor din România abuzați sexual a crescut an de an, perioada 1998–2000 înregistrând creșteri anuale de peste 50–60 %. De la 379 de cazuri, care au fost raportate organelor de poliție în anul 1998, s-a ajuns la 618 de cazuri în anul 1999, pentru ca în anul 2000 numărul copiilor abuzați sexual să atingă cifra de 582 de cazuri. Aceste cifre nu includ cazurile neraportate și care întrec de peste 3–4 ori pe cele raportate.

[54] Conform informațiilor publicate de presa centrală.

În ultimii trei ani, doar un număr redus (170) de copii abuzați sexual au fost incluși în centrele de consiliere ale organizației *Salvați Copiii* pentru tratament, consiliere și reabilitare. Dintre aceste cazuri doar câteva, foarte puține la număr, au fost judecate în instanță, agresorul fiind fie tatăl vitreg al minorului, fie o rudă apropiată.

Un studiu mai complet[55], finalizat în anul 2002 de către Comitetul Național pentru Protecția Copilului, pe baza evaluării datelor deținute de Ministerul de Interne și Ministerul de Justiție, a arătat faptul că practicarea „turismului sexual" este în continuă creștere în România. Victimele cele mai vulnerabile sunt copiii străzii și minorii care fug, datorită sărăciei, din mediul familial. Față de anul 2001, în anul următor, s-a înregistrat o dublare a cazurilor de corupere de minori și de perversiuni sexuale asupra acestora, a infracțiunilor de incest și de viol. Cele mai multe dintre aceste cazuri includ, ca victime, copii (băieți sau fete) aflați sub vârsta de 10 ani. Aceste date sunt confirmate de către evidențele Institutului Medico-Legal din București, care au relevat faptul că, din totalul de 700 de cazuri de agresare sexuală a copiilor din ultimii ani, peste 71% au avut loc în orașe, aproximativ 90% dintre victime au fost fete și circa 69% au fost elevi. Cei mai vulnerabili față de riscul victimizării sexuale sunt copiii care au un nivel intelectual scăzut, fiind neșcolarizați, și care sunt ușor influențabili pe fondul consumului de alcool și inhalării de substanțe toxice.

Evaluări nuanțate în problema victimizării sexuale a minorilor au fost efectuate și în diverse județe ale țării, caracterizate prin intensitatea ridicată a acestui fenomen. De exemplu, Centrul Artemis de la Cluj-Napoca, al treilea organism de același fel din țară, după cele existente la Pitești și Bistrița, care are ca scop principal consilierea juridică și psiho-socială a victimelor abuzului sexual și violenței, a efectuat o statistică în județ[56], conform căreia fiecare al 20-lea copil, cu vârste cuprinse între 11 și 17 ani, cade victimă unui abuz, fie sexual, fie comis prin violență. Cel mai grav fapt consemnat este acela al unei mame care a declarat că soțul ei a abuzat sexual de fiica lor în vârstă de numai patru ani.

În pofida existenței acestor date, informațiile cu privire la intensitatea abuzului sexual asupra copiilor din România sunt încă incomplete și nu redau veritabila amploare a fenomenului.

*

Constatările menționate nu reprezintă decât o parte din cazuistica extrem de complexă și diversificată care caracterizează amploarea și frecvența abuzului sexual asupra copilului în Europa, în general, și în România în special. Absența unor informații complete în acest domeniu ne împiedică să putem elabora o descriere exactă a acestui fenomen, care se manifestă, în lumea întreagă, cu intensitatea unui veritabil flagel social.

[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem.*

Perversiunile sexuale în general şi abuzurile sexuale în special – observa cunoscutul clinician francez Gérard Bonnet – *„fac parte din viaţa noastră cotidiană (...). Este vorba, uneori, de perversiuni ale privirii sau rizibile chiar, cele în faţa cărora ne putem învinge teama datorită simţului estetic, amuzamentului colectiv sau râsului. Dar există şi cele care nu suscită decât oroare şi spaimă şi pe care le recunoaştem, de obicei, la televizor sau în ziare: sadicii, mai ales, denumire sinonimă cu viciul în ansamblu, incestuoşii, cei care sunt numiţi cu pudoare pedofili şi care atentează la integritatea copiilor (...). Trăim într-o perioadă de incertitudine în care valorile sunt instabile şi (...) fac devianţii mai primejdioşi decât niciodată. Trăim, în sfârşit, într-o societate mediatică ce exhibă practicile ieşite din comun, afişate, utilizate pentru a capta atenţia în scopuri care nu sunt întotdeauna dezvăluite"*[57].

[57] Gérard Bonnet, *Perversiunile sexuale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 9–10.

PROFESORUL HENRI H. STAHL LA ANIVERSAREA A 80 DE ANI

Interviul de față mi-a fost acordat de fostul meu profesor H.H. Stahl în ziua de marți, 3 noiembrie 1981. Deși au trecut de atunci aproape 22 de ani, din diverse motive, n-a reușit să vadă lumina tiparului nici până astăzi. Povestea lui este de-a dreptul incredibilă, dar adevărată până la amănunt. Pe scurt:

În anul 1971, după absolvirea secției de Sociologie a Facultății de Filosofie, subsemnatul am optat pentru activitatea publicistică. În anul 1981 eram redactor la revista **Flacăra,** *considerată atunci ca fiind „cea mai curajoasă" publicație românească. (Am înțeles mai târziu că respectivul „curaj" era cu voie de la miliție). Acestea fiind datele problemei, la începutul lunii noiembrie '81, știind că distinsul nostru maestru H.H. Stahl urma să aniverseze optzeci de ani de viață, am propus conducerii redacției să-i facem o surpriză și să publicăm un interviu cu Domnia sa. Propunerea mi-a fost acceptată. Contactat telefonic, Profesorul s-a arătat oarecum sceptic de finalitatea întreprinderii* **mele, dar a** *adăugat: «Hai să ne vedem, totuși. Marți pe la cinci, bine? Am să-ți fac și eu o surpriză...»*

Așa se face că în ziua și la orele convenite am urcat la Profesor. (Locuia **la etaj, într-un** *apartament de bloc situat la zgomotoasa intersecție dintre Calea Dorobanți și Șos. Ștefan cel Mare). De surpriză am avut parte imediat: ușa mi-a deschis-o ... Nelu Mihăilescu – actualul prof. univ. dr. Ioan Mihăilescu, rector al Universității București – nimeni altul decât fostul meu coleg de grupă și de cameră în cămin, în toți anii de facultate. Venise special de la Viena, ca să-l poată felicita personal pe strălucitul nostru dascăl. Bineînțeles, îi adusese și un uriaș pachet cu cărți,* **pe care încă nu știa** *unde să-l așeze. (Casa Profesorului era ticsită de cărți, toți pereții erau acoperiți* **de cărți, culoarele** *parcă ar fi fost lambrisate cu cărți, masa gemea sub o piramidă de cărți,* **sub masă nu-ți încăpeau** *picioarele din cauza cărților, peste covor tronau rafturi de cărți, scaunele deveniseră temelii pentru turnuri construite din cărți și – ceea ce nu mai văzusem până atunci și nici de atunci* **n-am mai văzut** *nicăieri, deși numai în Australia și-n Antarctica n-am pus piciorul – chiar și divanul* **pe care** *se odihnea Profesorul fusese gândit și aranjat ca un fel de* **peșteră săpată într-un masiv de cărți** *!!!). După îmbrățișări și incursiunile printre amintirile din facultate,* **am purces la treabă.** *Am* **deschis** *reportofonul și, timp de două ore, Profesorul s-a străduit să-mi* **răspundă** *la toate întrebările. Ioan Mihăilescu a intervenit cu o singură, întrebare, spre finalul interviului.*

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 273–288, București, 2003

Care interviu, aşa cum am spus încă de la început, n-a fost publicat niciodată. În noiembrie 1981, motivul pentru care a fost respins de la tipar viza sfera absurdului politic: «Suntem redacţie curajoasă, dar nu-ţi dai seama că fostul tău profesor neagă rolul conducător al partidului şi anulează preţioasele indicaţii ale tovarăşului Ceauşescu?! Ai înnebunit sau vrei s-ajungi la ...?» Tot ceea ce am reuşit atunci, în noiembrie 1981, a fost să public fotografia Profesorului, iar sub ea următoarea explicaţie: „Marele savant român H.H. Stahl, ilustru reprezentant al Şcolii Sociologice de la Bucureşti, a împlinit miercuri optzeci de ani. Îi dorim la mulţi ani în sănătate!" Impecabil om de lume, Profesorul a înţeles, mi-a mulţumit la telefon pentru urare, după care a râs: „Dragă, eu te-am prevenit, dar dumneata ai insistat..." Până în decembrie 1989 am mai făcut două tentative de publicare la ***Contemporanul*** *şi la* ***România literară****. N-au mers...*

După Revoluţie am încercat să-l public în ***Adevărul literar şi artistic****. N-a mers ... pentru că „E prea mare, ne mănâncă tot spaţiul tipografic ..." Apoi casa mi-a fost spartă de hoţi, prilej cu care manuscrisele mi-au fost călcate în picioare şi răvăşite, biblioteca mi-a fost întoarsă pe dos ... Hârtiile rămase întregi şi lizibile le-am îndesat în saci, iar sacii i-am mazilit în pivniţă. Unde au stat până de curând, când m-am hotărât să-i triez, să-i inventariez ... Am regăsit copia la indigo a interviului pe care l-am luat în urmă cu douăzeci şi doi de ani. Am regăsit într-un plic cu antetul revistei la care lucram atunci şi fotografia lui H.H. Stahl, la optzeci de ani ...*

Constat cu surprindere că ambele documente, deşi au traversat două decenii viforoase, încă şi-au păstrat o prospeţime cu totul specială. Unele dintre problemele la care, cu un tact absolut magnific, acum douăzeci şi doi de ani, făcea referiri mult regretatul nostru Profesor H.H. Stahl au rămas de o actualitate cutremurătoare. Nu mai vorbesc despre parfumul istoric ...

Mircea Bunea

Profesorul Henri H. Stahl: *Eu vă spun, dar nu ştiu dacă puteţi publica ...*

– Sunteţi unul dintre exponenţii iluştri a ceea ce s-a numit prin vreme „Şcoala Sociologică de la Bucureşti". Ce credeţi că nu trebuie uitat în ruptul capului despre această şcoală?

– Adică să reţinem ceea ce mai poate fi de folos?

– Da. În sensul acesta.

– Păi, sunt două idei de bază. Prima: sociologul este dator să se ocupe de problemele fundamentale ale ţării şi ale epocii lui. Adică să lăsăm de o parte toate problematicile teoretice pe care le împrumutăm din Apus şi care nu există la noi; şi uităm cu desăvârşire care sunt problemele noastre actuale. Mie, dacă-mi pui o asemenea întrebare, eu vorbesc mult.

– Tăiem pe şpalt, dacă va fi cazul.

– Am insistat degeaba ca toţi sociologii, câţi sunt, să se adune şi să discutăm această problemă: Care sunt marile întrebări ale vieţii noastre sociale actuale? Care sunt problemele noastre? Să le ştim. Şi să fim scutiţi de a veni cu cercetări cum sunt ale acelora care se ocupă cu sociologia timpului liber. Care timp liber la noi în ţară? De asta ne arde nouă acum, timpul liber? Asta este o problemă pentru occidentali, care au patru zile pe săptămână şi restul oamenilor habar nu au ce să facă, se înfundă în cârciumi şi e o problemă – ce facem cu ei? Facem o educaţie în continuare, organizăm turismul, organizăm sportul, găsim ceva care să răspundă la această problemă. E o problemă inexistentă la noi în ţară. Altele ne ard nouă. Ştii vorba ceea: satul arde şi baba se piaptănă cu timpul liber. Deci am reţine această idee: ***Sociologia e datoare să se ocupe de problemele fundamentale ale ţării.*** *Aceste*

probleme fundamentale ale țării există scrise undeva, în planul de stat, și ***eu lupt pentru o sociologie a planului de stat.*** *Lupt degeaba, că nu vor sociologii să înțeleagă aceasta, ei merg mereu pe aceleași teme care erau cândva existente, reale, acum 30–40–50 de ani și chiar mai mult. Ei nu și-au dat seama că Țara Românească este în completă transformare în momentul de față, că pune probleme care nu existau acum 30 de ani, și alea trebuie să fie studiate. A doua idee este că aceste probleme de bază trebuie să fie studiate interdisciplinar. Ideea că există un sociolog în stare să le analizeze și să le înțeleagă este absurdă. Nu există așa ceva. În momentul de față nici sociologia nu este ce a fost acum 40 de ani.*

– În ce sens?

– *De 20 de ani de zile încoace sociologia s-a transformat în inginerie socială. Adică într-o tehnică de intervenție în viața socială pentru rezolvarea anumitor probleme, tehnica aceasta de inginerie socială este* ***totalmente*** *necunoscută la noi în țară. Și când vorbesc de inginerie socială lumea se miră, zice că ce mă apucă. Adică suntem în urmă cu tehnica. Lucrăm cu o tehnică sociologică care era valabilă acum 50 de an,i și astăzi este complet depășită.*

– Și totuși, cum se explică faptul că oamenii nu-și dau seama de asta? Iar dacă realizează, atunci cum de nu readaptează tehnica asta sau de ce nu folosesc altă tehnică capabilă să răspundă la cerințele momentului?

– *Tehnica aceasta trebuie să fie învățată. Unde s-o învețe ai noștri?*

– Aveți foarte multă dreptate.

– *Că nu aveam nici un corp profesoral care să știe despre ce e vorba. Ar trebui făcută o sforțare destul de insistentă pentru ca oamenii să învețe. Câte ceva despre această inginerie socială am auzit. De pildă, noi știm de* ***marketing,*** *știm ceva de* ***engineering,*** *mai vorbim de geografie voluntară, mai vorbim de demografie voluntară, de tehnici de-astea diverse, dar vag, din auzite, nu ca specialiști.*

– Și totuși, sunt foarte mulți oameni care au fost afară, au văzut despre ce este vorba, s-au întors...

– *La congrese internaționale. Dar nu s-au dus să stea de vorbă cu cine trebuia, și s-au dus pe linie universitară. Or, și în străinătate universitarii nu sunt la curent. Ingineria asta socială este o meserie care a apărut paralel, și la concurență cu universitatea. A luat forma organizărilor profesionale de societăți anonime de inginerie socială. E foarte ciudat, dar așa este. Mai toate țările au această formă, există o federație generală internațională a inginerilor, care au congrese, care au publicații de specialitate și pe care europenii au învățat-o de la americani, că acolo s-a inventat.*

– În fază embrionară, aceste lucruri puteau fi gândite, le-a gândit vreun reprezentant al Școlii Sociologice de la București?

– *Nu. Nu exista așa ceva. Era o dorință ca cercetarea să poată folosi ca documentare pentru o politică socială. Dar era un vis, o afirmație generală, nu era o tehnică. Astăzi există o tehnică precisă, nu există dubiu pe treaba asta.*

– Dar cercetarea interdisciplinară a apărut mai întâi în România.

– E drept, avem întâietate în privința asta, însă și acuma problema nu este rezolvată complet. Se știe că am fost primii în acest domeniu, și se recunoaște. Însă ce-i interesant este că ingineria socială este interdisciplinară. Întrebarea este din ce trăiește, dacă este sau nu este eficientă? Este interesant de văzut de pildă din ce fonduri trăiește o asemenea organizație de profesioniști? Păi vin de pildă într-o fabrică și întreabă cum vă merge, care e beneficiul vostru, dacă eu reușesc să vă măresc beneficiul cu atât la sută, din ce am mărit zece la sută este leafa mea! Este o soluție și o comandă pe care o au ei. Dar au și alte posibilități. La Pitești am discutat cu un specialist francez al acestei probleme. Mi-a spus pe îndelete ce lucrează el în acel moment. În urma războiului dintre Israel și arabi un oraș fusese completamente ras, distrus, și el primise comanda să studieze problema, să vadă ce se poate face, să propună planurile de construire, de sistematizare teritorială, de urbanism, până la completare ... și, dacă este în stare, să și procedeze la construirea acestui oraș. Pentru că acești ingineri sociali sunt dublați de specialiști contructori, de urbaniști, de specialiști în securitatea muncii, de specialiști în tot felul de probleme. Ei iau comanda și o execută. Sunt plătiți foarte scump, de altfel. Asta este ingineria socială.

– Despre Școala de la București s-a scris foarte mult că ar fi avut ca temă predilectă satul...

– Tema predilectă a fost națiunea. Problema care l-a frământat pe Dimitrie Gusti a fost determinată de situația în care se afla țara după unirea cu Transilvania. Dezagregarea Imperiului austro-ungar și națiunea românească ajunsă la posibilitatea unui stat național. Deci marea problemă a fost asta pentru el, să studiem această problemă. Nu și-a pus-o numai el. Și-au pus-o și ungurii, și polonezii, și cehii, și sârbii, adică toți cei care au ieșit din magma asta a imperiului austriac. Numai că Gusti a pus-o mai bine și mai clar decât alții. Dintre străini singurul care a fost mai răsărit a fost Massaryk. Comparând ce a făcut și a scris Massaryk, privitor la sociologia națiunii, și ce a făcut și a scris Gusti, e clar că Gusti a văzut mai clar. Deci el trebuia să cunoască problemele națiunii românești. Trebuia să ajungă la această treabă, să facă o descriere, o analiză completă a tuturor problemelor din țara românească. Pe ce schemă? Din toate problemele vremii aceleia cea țărănească era dominantă. Nu se punea în vremea aceea o problemă a industrializării decât teoretic, așa era de puțină, pe când problema țărănească era copleșitor de importantă încât nu se lichidase, nu se găsise o soluție pentru această problemă. Și atuncea s-a centrat pe tema asta a satului, a vieții țărănești. Gusti a vrut să facă două lucruri: să croiască, să elaboreze un sistem de cercetare a acestei probleme, și să pună la punct și o tehnică de intervenție. Bănuia ***ceva*** *care semăna cu ingineria socială, dar la o formă romantică și vagă. O primă parte a acțiunii lui a fost cercetarea. Pentru asta a pus la punct un sistem al lui, propriu, de cercetare a satului. Și asta rămâne în istoria doctrinelor de sociologie: soluția lui de echipă de cercetare interdisciplinară rămâne ca un fapt pozitiv. În ceea ce privește însă acțiunea socială, adică munca lui de* ***serviciu social,*** *cum îi spunea Gusti, iarăși este interesant de știut că el a crezut că e bine ca o echipă interdisciplinară măruntă, măruntă de zece-doispe*

oameni, nu mai mulți, de diverse specialități, un doctor, un doctor-veterinar, un agronom, un zootehnician, un maestru de educație fizică..., cam așa ceva, trimiși într-un anumit sat ca să elaboreze o metodă de intervenție în viața socială ...

– Trimiși cu delegație, cum am zice astăzi?

– Da. Trei luni de zile. Întreprinderea era acoperită de către fundațiile culturale, ca să se vadă la fața locului care sunt problemele de bază, să găsească soluții pentru aceste probleme și să acționeze ca să le rezolve. Erau studenți în ultimul an al diferitelor facultăți.

– Spuneți undeva, pe bună dreptate, că știința se face cu oameni de știință. Cei pe care-i foloseați în acele echipe interdisciplinare erau doar studenți în respectiva etapă...

– Nici nu-i foloseam ca oameni de știință, îi foloseam profesional, ca doctori, ca agronomi, ca... În ultimul an știau să facă ce trebuia în meseriile lor. Plus că erau totdeauna sub direcția și sub supravegherea unui profesionist efectiv, medicul șef de județ, agronomul respectiv, și ei făceau meseria ca studenți în ultimul an cum o puteau face, și au făcut-o bine, cei mai mulți dintre ei chiar foarte bine.

– În 1933 dv. ați organizat prima expoziție aerofotogrametrică din România. Cum ați ajuns la utilizarea unei astfel de tehnici. În ce măsură mai este valabilă o astfel de tehnică?

*– Ideea a fost a lui Gusti, nu a mea. Eu am executat-o. În momentul acela se începuseră planurile de ridicare fotogrametrică ale țării întregi, pentru nevoile geografiei. Treaba o făcea serviciul geografic al armatei, eu am avut posibilitatea să văd unele dintre acele fotografii, care nu numai că erau bune, dar erau impresionante, pentru vremea aceea, adică prin 1932. Știam și câte ceva din ceea ce se publicase în domeniul aerofotogrametriei. I-am spus profesorului, iar el a intervenit și a rugat armata să fotografieze Drăgușul, Cornova am fotografiat-o... Eu însumi eram prieten cu cineva care avea un avion personal și m-am dus și am văzut. Dar eu n-am fotografiat, pentru că trebuia o aparatură complicată, însă m-am convins că într-adevăr se poate obține prin fotografie aeriană ceea ce astăzi se numește **arheologie aeriană**. Disciplina este foarte interesantă, sunt și cărți care s-au publicat chiar sub acest titlu. Ce se vede din avion nici n-ai bănui! Se pot, de exemplu, descoperi urmele unor vechi așezări rurale chiar fiind îngropate sub pământ...*

– Ne-ați vorbit la curs despre asta...

– Da, este foarte interesant de știut. Astăzi procedeul se aplică la noi, dar numai pentru arheologie propriu-zisă, nu pentru arheologie socială, ci numai în zonele unde sunt în curs săpături arheologice. Rezultatele n-au fost publicate însă, dar sunt folosite în mod curent. Dar părerea mea este că se pot foarte bine întrebuința în materie de sociologie. Știți cum se face în momentul de față demografie? Un recensământ? Se fotografiază terenul pe care trebuie făcut recensământul, așa-numita cuvertură aeriană, care se poate face pentru o țară întreagă, se execută caroiajul, adică se împarte pe pătrățele etc., după care se determină, prin procedeul binecunoscut al eșantionării, pătratele semnificative pentru ansamblu și se face recensământul numai pe acele centre. Este clasică în domeniul acesta lucrarea pe care au făcut-o italienii când au ocupat Albania, în

timpul războiului trecut. Au vrut să afle ce populație au aceia. Astăzi se aplică în mod curent acestă demografie aeriană. Se pot determina volumele demografice care există pe o anume suprafață, se pot determina care sunt recoltele care se obțin, se pot face pe aceeași bază prospecțiuni miniere ...

– Se pot face și din satelit...

– Da. Este evident că se pot face cercetări din acestea sociale cu alte mijloace decât acelea pe care le foloseam noi. Sunt rapide și ieftine. Sunt mai ieftine decât procedeele cu oameni care merg din casă în casă. Nu se mai lucrează cu recensăminte generale decât pentru a obține diferite date sumare de structuri. Iar amănuntele se stabilesc numai prin folosirea seriilor de modele reprezentative. Tehnica asta noi nu îndrăznim s-o folosim. Suntem tot la tehnicile vechi, se merge din casă în casă, îl întrebăm pe om cum îl cheamă ...Tehnica asta este nu numai veche, ci și scumpă și nu e mai sigură decât cealaltă, este tot probabilă. Acestor tehnici alții le acordă o atât de mare încredere încât chiar dacă s-a făcut o cercetare pe recensământ global, se reface cu multă atenție un exemplar din acesta restrâns și se corectează cifrele mari pe baza cifrelor mici. Se dă mai multă importanță rezultatelor obținute prin tehnica cea nouă decât acelora bazate pe discuții la domicilii. Există o probabilitate de a greși cu atâta la sută. Asta se știe.

– Știu de pe vremea studenției că dv. țineți foarte mult la ideea asta a arheologiei sociale, unde noi, românii, suntem considerați un fel de înaintași tocmai datorită preocupărilor dv. în acest domeniu. Ați vrea însă să explicați în câteva cuvinte, pentru cititori, în ce constă această idee a arheologiei sociale?

– Viața socială lasă urme concrete în pământ. Sunt haturi care despart o proprietate de alta, sunt haturi, sau pete de culoare diverse după natura cerealelor care sunt semănate acolo, pădurea, islazul, toate astea se pot cunoaște prin urmele lăsate pe pământ. Urmele acestea le poți căuta mergând cu piciorul, pe teren. Ceea ce-i inutil, pentru că le poți vedea de sus mai bine, cu mult mai bine. E o tehnică care permite chiar reconstituirea unor forme de viață socială dispărută.

– S-a descoperit la noi vreo astfel de formă de viață folosindu-se această tehnică?

– Nu. Spre necazul meu, nu s-au ocupat oamenii de treaba asta. Este frapant de observat că actualele așezări sunt în alveolele unor așezări preistorice, ca și cum geografia ar predetermina, ar favoriza o anumită așezare. De pildă, una dintre marile probleme ale Țării Românești a fost împărțirea țărănimii în două categorii: șerbi și oameni liberi, țărani liberi. Aceștia, ultimii, au avut la un anumit moment de dezvoltare socială a vieții lor trupuri de moșie împărțite în fâșii care merg din cap în cap, din cin în cin, cum se spune, merg așa pe lungimi de kilometri, zece-cinsprezece kilometri lungime, dar pe o lățime de doi metri, un metru și jumătate, doi-trei pași – atâta tot. Prin fotografiere aeriană aceste sate sunt astfel împărțite – delnițuite cum li se spune – se pot reconstitui. Și atuncea facem o hartă a Țării Românești în care avem certitudinea că aci a trăit o țărănime liberă. Chiar dacă nu avem documente. N-am nevoie de documente. Este documentul acesta viu, sau mort, mai bine zis, nu ?, care-mi spune, și atuncea avem o sursă de informație asupra istoriei sociale românești pe care altfel n-o avem.

– Pare-mi-se că tehnica aceasta a dv. i-a cam scandalizat pe istoricii noştri „tradiţionalişti"...

– *Pentru că ei nu văd decât documentul şi ce scrie la document. Şi peste asta nu văd nimic. E de mirare pentru că şi istoricii noştri sunt în urmă cu lecţiile, de zeci şi zeci de ani! Ei încă mai practică o istorie care nu mai este la zi, care e depăşită de mult. Astăzi istoria se face de către sociologi, care ştiu istorie, şi de către istoricieni, care ştiu sociologie. Şi care pleacă de la cunoaşterea realităţilor actuale ca punct final de dezvoltare a unei istorii trecute. Dacă ce reconstitui tu nu se poate racorda cu ce constat astăzi, se cheamă c-ai greşit. Trebuie să fie o înlănţuire clară. Când Giurescu bătrânul, şi fii-su după el, şi nepotă-su adaugă şi afirmă că nu au existat în Ţara Românească decât numai ţărănime iobagă, eu îi întreb atunci cum se explică că există astăzi o treime din ţărănimea românească încă liberă, moşneni şi răzeşi, cum au apărut ăştia? Ei spun bine, dar documente despre ei nu există. Ei şi? Ce-i dacă nu există? Se cheamă că nu există nici realitatea, pentru că nu-i cuprinsă în documente?Este o absurditate tot aşa de mare ca şi când un miliţian te-ar prinde pe o stradă fără buletin de identitate şi ar trage concluzia că nu exişti. E absurdă treaba asta. Aşa că nu s-a făcut această cercetare, nu se face încă şi vă spun încă o dată – crăp de necaz!*

– În 1981 se împlinesc 45 de ani de la inaugurarea Muzeului satului, obiectiv pe care noi, românii, îl datorăm „echipei Popa-Stahl".

– *Echipa a fost într-adevăr Victor Ion Popa şi Stahl, dar ideea a fost a lui Gusti. Şi deşi Victor îmi era fin, pentru că eu îl cunoşteam, el era mai în vârstă ca mine, îl respectam şi îl iubeam în mod deosebit. Cu el am făcut acest Muzeu al satului, care n-ar fi fost realizabil dacă nu exista întreaga aparatură creată de către Gusti, cu toată seria de echipe studenţeşti răspândite în ţară. A fost suficient să spunem satul cutare, satul cutare şi cutare trebuie să aducă câte o casă exemplară, pentru ca imediat echipele noastre să se împrăştie pe teren şi să aducă materialul solicitat. Dispuneam de o întreagă armată de oameni integraţi în serviciul social – numai cei care erau plătiţi erau peste o mie de oameni. Cei mai mulţi activau însă benevol şi au fost obligaţi să-şi întrerupă activitatea o dată cu venirea la putere a legionarilor, care au interzis acest gen de activitate la sate. Într-o bună zi – vorba vine că bună – ne-am pomenit cu siguranţa şi cu arestările, n-am mai avut timp să ştim cu adevărat câţi au activat în serviciul social.*

– Întâmplări deosebite din timpul edificării Muzeului satului?

– *Le-am povestit în **„Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiilor sociologice"**, apărută în aprilie curent. Altele, multe, sunt greu de spus. Este vorba despre oameni despre care nu mai e voie să povesteşti ...*

– Cum s-au procurat casele? Proprietarii lor erau de acord să le trimită la muzeu? Se lăsau greu oamenii?

– *Nu se lăsau greu pentru că cei pe care-i trimiteam să le cumpere ajunseseră profesionişti. E o meserie şi asta să ştii să cumperi de la ţărani ce vrei, ce-ţi trebuie pentru muzeu. Erau muzeografi, aveau pregătire specială pe treaba asta. Şi nu numai că ţăranii ne vindeau casa, dar şi veneau cu casa, ca s-o reconstituim exact cum a fost. Îi cumpăram şi pe oameni. Îi aduceam, îi plăteam*

pentru ceea ce-i puneam să facă. Totul s-a făcut cu meşterii din sat, nu cu meşterii din oraş. Meşteri din oraş n-am întrebuinţat decât când a fost vorba să reconstruim biserica din Maramureş. Maramureşenii ştiţi că erau în vremea aceea „uniţi". Şi noi am adus biserica aceasta „unită" în Bucureşti. Cu obligaţia ca nu cumva să mai facem slujbă ortodoxă în ea. Nici nu aveam de gând să facem slujbă. S-o fi făcut unită nu se putea în Bucureşti, şi ortodoxă nu permitea contractul.

– Cât timp a durat înălţarea Muzeului?

– Foarte puţin. Cam două luni. Această biserică adusă de la Dragomireşti a fost lucrată cu meşteri din Maramureş. Afară doar de intervenţia inginerului Prager. De ce? Pentru că trebuia ca această biserică să fie aşezată pe un deal, pe o mică ridicătură de pământ, care însă era foarte ... mobilă. Atunci l-am chemat pe Prager, iar el a rezolvat problema.

– În carte afirmaţi că n-aţi mai trecut şi că nici nu veţi mai trece pe la Muzeul satului. De ce, doar e opera dv.?

– Nu mai e cum l-am gândit şi cum l-am făcut. Şi-a pierdut caracterul social, a căpătat unul etnografic...

– Ce relaţii există, după opinia dv., între sociolog şi factorii de decizie? Unii susţin că divorţul ar fi total ...

– Nu e chiar aşa. Vina este de regulă a sociologului, care pune pe masă lucrări inutilizabile. Vezi mata, eu fac o cercetare. Acuma mă pun în poziţia inginerului social, nu a sociologului. Fac o cercetare pentru rezolvarea unei anumite probleme. Şi spun: această problemă se poate rezolva în următoarele ipostaze – ipoteza nr. 1, ipoteza nr. 2, ipoteza nr. 3 ... sau câte soluţii sunt. Adică dau material documentar pentru luarea unei decizii. Şi formulez şi proiectul de decizie. În care spun: Decizia nr.1 – soluţia cutare necesită atâţia oameni de specialitate, cutare şi cutare, atâta timp calendaristic, aşa şi aşa, atâţia bani. A doua ipoteză – te costă atâţia oameni, timp etc. etc. Dumneata în cunoştinţă de cauză hotărăşti. Hotărârea nu e a mea. Poate că dumneata, decidentul, găseşti o soluţie mai bună decât a mea. Dar informaţia, documentarea, este cea pe care o ofer eu. Şi soluţiile posibile astea sunt. Mi-aduc aminte o poveste a lui Alfred Sauvy ...

– Cel care a lansat sintagma „lumea a treia"...?

– Da. Şi demograful, şi comunistul – un om plin de idei. Care îmi spunea că, odată, luându-se de către ministrul de finanţe o anumită măsură, el a cerut audienţă şi i-a spus acestui ministru: dle. ministru, ştiţi că consecinţele acestor hotărâri ale dv. sunt asta, asta, asta şi asta? Primele două sunt bune, dar celelalte – rele. Vreau să vă atrag atenţia! La care ministrul a răspuns: domnule, ştiam astea, dar sunt în afară de argumentele pe care le-ai adus dumneata şi pe care mi le spuseseră şi experţii mei, dar mai sunt o serie de considerente de natură politică. La care Sauvy a spus: În cazul acesta nu mai am nimic de spus, politica este o altă meserie decât a mea. Eu v-am pus în gardă, răspunderea este a dv. Unele lucruri sunt foarte bune, dar nu sunt oportune într-un anume moment, sau nu am banii necesari pentru a aplica cea mai bună soluţie.... Inginerul social trebuie să informeze, asta e datoria lui. Răspunderea deciziei o poartă celălalt. Însă acest inginer social nu se duce la decident numai cu şapte pagini frumos scrise, ci merge cu un buget, buget de

oameni, buget de bani, buget de timp. Deci cu soluții practice pe care organul de decizie nu are decât să pună „se aprobă". Atât. Ori că „se va pune în lucrare". Toată execuția trebuie să aparțină acestui inginer social, nu unui teoretician. N-am ce face cu un teoretician. Vezi, eu, de pildă, am făcut și teorie, cât faci istorie socială nu poți să nu faci teorie. Dar ani de zile am lucrat în sistematizări teritoriale. Când a fost vorba ca statul să plasese o fabrică pentru prelucrarea stufului, am mers în Deltă, apoi pe malul Dunării etc. etc. și am adus până la urmă o soluție, pe care am taxat-o ca fiind cea mai bună – „propun ca instalarea acestei fabrici să se facă la Chișcani, pentru argumentele următoare ..." Am făcut un proiect de inginerie socială, nu de sociologie. Am avut bucuria să văd că ministerul a fost de acord, și mi-a dat și un premiu, ceea ce a fost și mai plăcut. Dar așa înțeleg să faci sociologie. Însă în țară la noi sunt prea puțini cei care au făcut așa ceva. De fapt, în materie de inginerie socială n-a lucrat decât Matei și cu mine. Restul au făcut teorie generală. Am făcut și o ramură a ingineriei sociale, mai veche aceasta, aceea a asistenței sociale. Care iarăși, nu e vorba despre explicații teoretice, ci de tehnică, de acțiune socială. Am să vă dau un exemplu de cum se organizează așa ceva: Te duci la oficiul de stare civilă și iei lista tuturor căsătoriilor, te duci la centrele de consultații prenatale și iei lista fetelor care sunt însărcinate. Unele sunt căsătorite, altele nu. Și atunci îți pui de la început problema „fetele astea care sunt necăsătorite, ce dracu-i cu ele, au o meserie?, știu cine e tatăl copilului? părinții ce părere au?" Faci o cercetare completă, din toate punctele de vedere și vezi – fata asta este în primejdie, ori s-o arunce în stradă părinții, meserie nu are, casă nu are, iar tatăl copilului nu vrea să-l recunoască. Ce facem? Foarte bine! Îl dai în judecată pe tată, tu ca autoritate tutelară, legea îmi dă dreptul, între timp îi dau o meserie fetei, îi găsesc un loc de muncă, un post, mă duc și vorbesc cu părinții ei, să se poarte omenește cu ea, caut s-o salvez pentru că altfel e primejdie de infanticid și de sinucidere a mamei, ori cine știe ce alte catastrofe.

Asta se cheamă că am făcut inginerie socială, adică acțiune. Sau ni se atrage atenția că în cartierul cutare există o bandă de delincvenți minori. Ce faci cu ei? Cum acționezi ca să-i aduci pe linia de plutire? Sau vezi o femeie care e semiprostituată. Devine sigur prostituată, dacă nu te ocupi de ea. Du-te și fă ce trebuie! Am lucrat ani și ani de zile pe această meserie. Mă întreba lumea „cu ce te ocupi?", le răspundeam „cu prostituția", cu asta mă ocupam, și cu vagabondajul, și cu cerșetorii și cu alcoolismul și cu toate tarele acestea care sunt foarte grave, mai ales în anumite împrejurări sociale de schimbări bruște. De pildă, masa aceasta de țărani care vin și se mută în oraș, și se încadrează de bine de rău într-o profesie, dar nu se încadrează social. Păi ăștia sunt o sursă infinită de delincvență, de imoralitate, de lucruri complet neplăcute. Cu ei, trebuie dusă o acțiune socială de încadrare. Care este altă meserie decât a sociologului teoretician. Trebuie să procedezi în așa fel încât să-i determini să se încadreze cât mai rapid în viața urbană. Asta-i o meserie de inginer social.

– Din păcate nu prea are cine s-o facă...

– Nu. Ca s-o facă trebuie pregătiți oamenii, asta nu-i o chestie de bun simț. În momentul de față toate problemele astea se rezolvă de către miliție. Am tot

respectul față de milițieni, dar ce să facă ei dacă nu sunt pregătiți profesional pe această treabă; păi în toate țările din lume există școli, școli superioare, cu doctorate în această privință, cu organizații perfect puse la punct, cu ministere care urmăresc această activitate... La noi nu !

– Ce ne împiedică să avem și noi?

– Eu vă spun, dar nu știu dacă veți putea publica. Pentru că ministrul care trebuia să se ocupe de treaba asta, nenorocitul de Lotar Rădăceanu s-a dus în Rusia și a constatat că acolo nu există acest lucru. Și s-a întors în țară și a desființat școala. Ca să nu avem nici noi. De ce nu aveau cei la care s-a dus? Păi iarăși pentru o idee greșită de-a lor. Cum să-ți spun eu? E de mirare că oamenii se jenează de realități. Ideea era cam aceasta: „într-o societate socialistă asemenea probleme nu există, pentru că societatea socialistă este o societate perfectă. Ca atare, nu există nici vagabondaj, nu există nici prostituție, nu există cerșetorie, familiile sunt totdeauna unite, nu există conflicte, ba nu mor nici părinții ca să nu rămână orfani ...

– Și că tot ce există ca rău ar fi rămășițe ...

– rămășițe, da! Or, este o idee complet greșită. Nu există aceste lucruri în măsura în care lupți împotriva lor, astea nu dispar de la sine, ele dispar pentru că te căznești să dispară, și muncești ca să dispară. Iar anumite lucruri nu dispar niciodată, cum ar fi orfanajul. Ei, ce faci cu orfanii? Este cea mai bună soluție să-i crești în orfelinate ? Catastrofă! Oricât de bine ai organiza orfelinatul, este o catastrofă. Alte soluții? Plasamentul familial, dar asta e complicat, în ce familie, în ce condiții, cum supraveghezi?... E o întreagă tehnică. N-am practicat-o. De ce ? Din aceleași motive ca alții. Ne este rușine să spunem că avem delincvență infantilă. Toată lumea știe c-o avem. Înspăimântătoare, gravă, ca peste tot, în toată lumea. Noi o negăm. Dar dacă o negi nu înseamnă că ai scăpat de ea. Dimpotrivă, crește! Dacă știți povestea lui Malraux? La început Malraux a fost comunist. Și se povestește, nu știu dacă o fi adevărat ori ba, că într-un congres internațional de literatură s-a pus placa oficială: trebuie să ne ocupăm de părțile pozitive etc., dar Malraux a spus da, dar vezi că mai sunt și alte probleme, de dragoste, de pildă, un bărbat iubește și nu este iubit, ori pur și simplu vrea să plece în oraș și-l calcă tramvaiul. Asta nu are nimic de-a face cu socialismul. Și, totuși, sunt probleme umane, dă-mi voie ca în literatură să mă ocup de ele. Răspunsul a fost că într-o societate bine organizată aceste lucruri nu există, la care Malraux s-a ridicat și a spus că-și dă demisia dintr-o astfel de societate. A plecat de la congres și nu s-a mai întors. Este o prostie, de ce să negi realitățile? Când, dimpotrivă, trebuie să le cunoști precis și să lupți împotriva lor. Așa poți chiar să le elimini, pentru că sunt multe lucruri care se pot elimina.

– Iar altele se pot chiar prevedea. Exodul la oraș, de pildă. Nu numai sociologii au afirmat că tot intrând lume peste lume în orașe va scădea populația rurală, și nu prea va mai fi cine să lucreze pământul și să strângă recolta și să crească vite. Prognozele ...

– Era firesc. Nu aveai decât să te uiți peste granițe și să constați că în anumite țări populația agrară nu este decât patru la sută. Asta-i situația. Când am fost ultima oară în Franța, l-am rugat pe un sociolog de acolo, un băiat foarte

plăcut şi deştept foc, să mă ducă să văd cu ochii mei nişte ţărani francezi. Şi am văzut: unii mediocri, alţii săraci, dar am văzut şi ferme de o sută şi ceva de hectare, care nu dispunea decât de un singur om. Un singur om. Era inginer agronom şi avea maşini.

– Un om pentru o sută de hectare?

– Media naţională este de 26 de hectare. Şi reuşeau să facă faţă perfect tuturor lucrărilor. Pe urmă am fost în sud şi am văzut o fermă mare. Avea vreo 40 de hectare. Era a unui „pied noir", cum zic francezii, algerian venit plin de bani, şi cumpărase acolo şi lucra cu 16 oameni. Foarte interesant, cu nişte forme sociale foarte ciudate. De ce? Pentru că omul ăsta nu avea o vacă de la care să bea un pahar cu lapte, nu avea o găină de la care să ia un ou, însă cei 16 oameni cu care lucra primiseră de la el nişte loturi personale şi ăştia ţineau vacă, porc şi găini şi el cumpăra de la ei! Relaţie cu totul neaşteptată şi inversată. Era aşa ca un fel de baron, un feudal. Deci cam asta este soarta prognozelor. Însă nici aici nu sunt de acord cu prognoziştii noştri. Să vă spun de ce. Pentru că toţi cei care se ocupă de futurologie, pun problema aşa cum se pune la ei. Deci care ar fi soarta viitoare a societăţii umane peste 10–20–30 de ani ... Există o limită peste care nu trebuie să trecem, există un punct zero la care trebuie să ne oprim? Şi fac tot soiul de profeţii de lungă durată. Ai noştri, câţi sunt în ţară specializaţi în asemenea probleme, repetă formula de acolo, uitând că noi trăim într-o ţară care este planificată de către stat. Şi statul spune: în viitorul cincinal eu am posibilitatea să construiesc atâtea fabrici, să investesc atâţia bani în agricultură, în medicină, în învăţământ etc. Am această posibilitate. Eu ca sociolog, care fac previziuni, judec acest lucru şi spun: Dacă vom reuşi să facem acestea, care vor fi consecinţele? Dacă facem întreprinderi care au o capacitate cu un volum demografic dat – 10 000 de lucrători, 5 000 de lucrători, 2 000, ori cât o fi ... Care vor fi luaţi de unde? Din mediul rural. Care va scădea. Deci ce se va întâmpla. Să le luăm pe rând, fac futurologie nu pe o sută de ani, ci pe cincinal. Occidentalii n-au putinţa s-o facă pentru că n-au cincinale, dar noi avem. Şi atunci poţi să-i spui statului: „Atenţie, dacă în satul cutare se introduce o întreprindere, metalurgică, să zicem, de 2 000 de oameni, atunci trebuie aduse şi 2 000 de femei. Care trebuie să muncească şi ele. Unde? În altceva – industrie agricolă, industrie uşoară, ceva, trebuie să le găseşti ceva, altfel se alterează grav populaţia satului aceluia care se duce, fuge; dar oamenii ăştia trebuie hrăniţi, care sunt cantităţile necesare de alimente? ce cantitate de apă vor consuma? dar oamenii ăştia trebuie să fie îngrijiţi, câte spitale, cu câte paturi? trebuie să aibă şcoli, câte şcoli, de ce natură? trebuie să se distreze, trebuie săli de cinematografe, stadioane, teatre etc. Dă-mi voie să-ţi calculez toate acestea. În plus că toate spitalele, toate şcolile etc. vin cu propriul lor personal nou, care şi ei sunt cu familiile lor, care şi aceştia au nevoie de toate cele enumerate etc." Trebuie făcute toate calculele rezultatelor demografice, care să arate ce se întâmplă cu satul dacă ai plantat o fabrică cu 2 000 de lucrători. Numai aşa poţi să spui că, în atâţia ani de zile, te vei afla în situaţia cutare. Judecă încă din start, poţi face faţă? Că dacă nu faci faţă oamenii aceştia vor rămâne fără copii, vor muri neîngrijiţi, vor fi nealimentaţi, vor fi tulburaţi psihologic că nu au

unde să se distreze, n-au bibliotecă ... Problema trebuie rezolvată complet, cu tot aspectul uman. Cu oraşul trebuie văzut, la fel, ce se întâmplă? Şi acolo se pun tot asemenea probleme. Care sunt previziunile pe care le pot face şi care decurg din planul de stat? Asta este previziunea pe care cred eu că trebuie noi să o facem.

– Sociologii?

– *Sociologii de acest gen, care sunt în stare să facă astfel de calcule.*

– Cine să pregătească astfel de sociologi?

– *Nimeni nu este pregătit pentru o astfel de treabă, acum. Există manuale şi tineretul dacă vrea poate să înveţe ceea ce poate. Normal ar fi să-i trimitem să înveţe. Nu la facultatea de sociologie, ci la „cooperativele de inginerie socială", să înveţe tehnică. Teoria generală şi-o poate însuşi şi acasă. Îl învăţ eu ce a spus Comte, ce a spus Weber, astea le ştiu foarte bine. Ei să înveţe acolo unde sunt trimişi cum se lucrează. Societăţile astea anonime de inginerie socială, cooperativele acestea aleg profesionişti formaţi la universităţi – medici buni, ingineri buni, urbanişti buni ..., îi adună şi îi formează ei acolo, le dă meseria acolo, pentru că în facultăţi nu se învaţă aşa ceva. Deci dacă vrei să înveţi meseria trebuie să înveţi cu profesioniştii. Nu cu universitarii. Aştia sunt scoşi din uz, sunt depăşiţi.*

– În 1981 România are 360 de oraşe. Câte unul pentru fiecare zi a anului. Anul trecut erau 236.

– *S-ar putea. Dar acum trebuie studiat ce se va întâmpla cu ele? Sunt fenomene pe care le-am amintit mai sus. Ce înseamnă aceste cifre? Sunt nişte cifre statistice, dar realmente ce înseamnă? Câţi oameni, câte necesităţi, exact ceea ce am vorbit ... Asta trebuie calculat la nivelul ţării întregi, nu numai la oraş. Cu toate consecinţele care derivă din apariţia atâtor sute de oraşe. Trebuie să ştim exact ce profil au. Vor fi centre economice agroeconomice, agroindustriale? Vor fi centre administrative, de învăţământ, trebuie să ştiu precis la fiecare ce profil le vom da. Pentru că din orice hotărâre pe care o iau, decurg anumite rezultate – unele scontate, altele nu. Sunt şi imprevizibile. Care se pot, totuşi, calcula ca probabilitate, „s-ar putea să se întâmple şi aşa ceva".*

– După al doilea mare război, când s-au reluat la noi cercetările sociologice?

– *În 1965 a fost prima cercetare de după război, la facultate. Înainte, însă, Institutul de sistematizări şi de urbanism a făcut cercetări din acestea interdisciplinare, adică având geograf, demograf, sociologi, economişti etc., au făcut planuri de sistematizare teritoriale pe foarte multe regiuni şi foarte multe oraşe. În 1967 s-a reluat activitatea la Secţia de sociologie din Facultatea de filosofie, şi a mers până în 1976. Acum iar nu mai avem studenţi în sociologie. Iar când am avut, încă o dată repet, nu vreau să supăr pe nimeni, dar în afară de Miron Constantinescu şi de mine nici unul nu era de meserie. Erau oameni de bunăvoinţă, nu? Iar ăsta nu a fost un lucru bun, s-a şi dovedit. Pe urmă s-a făcut greşala de către ăştia tinerii care au intrat, venind din alte meserii, şi s-au apucat să spună că sociologia ar fi grozavă, şi că ar fi capabilă să răstoarne pământul, că este capabilă să rezolve orice problemă din ţară, iar oamenii i-au crezut, şi pe urmă au văzut că nu se întâmplă nimic, că sunt inutile toate lucrările lor. De unde căderea bruscă şi falimentul sociologiei la noi în ţară. Am făgăduit ce nu puteam*

ține. Că nu știam cum s-o ținem. Pentru că nu știam nimic din tehnicile de inginerie socială. Nici Miron nu le știa.

– Și, totuși, ce trebuie făcut acum? Pentru că fiecare generație a lăsat totuși ceva în urma ei, a predat o ștafetă; practic acum nu mai există tineri sociologi cărora să li se predea această ștafetă.

– Și nici nu există cei capabili să le predea ștafeta asta. Din vechea școală de monografii sociologice nu mai sunt la zi, pentru că nu cunosc tehnicile de inginerie socială.

– Și, totuși, parcă ar mai fi oameni dotați și care au preocupări sociologice serioase, din câte știu.

– Da, dar pe oamenii ăștia trebuie să-i trimiți peste graniță, să învețe. Așa cum l-a trimis pe dr. Ioan Mihăilescu, aici de față. Trebuie să se ia contact cu lumea modernă, să se învețe. Astfel nu are cum. Sigur întâi trebuie pregătiți în țară. Deși tinerii trebuie să învețe sociologie de unul singur, la forma aceasta, dar după aceea să-i trimiți să învețe la școala modernă, în diverse țări. Pentru că o anumită țară este specializată într-o anumită problemă. Altă țară în altă problemă. Și în Polonia dacă-i trimiți au ce învăța. Și în Rusia. Rușii au o sociologie serioasă. Dovadă că acum sociologii lor sunt în fruntea bucatelor. Sunt consultați ca tehnicieni. Ei știu. Pentru că au învățat carte serioasă. Unii dintre ei au stat ani de zile în America. S-au întors acasă știind meseria. Nivelul sociologiei lor este mult superior nouă. Nu se compară. Iar profesorii, care predau la universitate, sunt în același timp lucrători în serviciile sociale, practicieni. Cunosc meseria până în detaliile ei tehnice.

– Vorbeați cândva despre oamenii care sunt trimiși afară, se întorc și sunt puși să facă altceva decât ce au învățat. Numeați asta descalificare la locul de muncă.

– Așa este, da. Mai intervine și o gelozie, din partea celor bătrâni și nepricepuți. Că toată generația asta de 40–50 de ani este de sociologi nepricepuți. Dar au posturi și nu vor să le piardă și ca atare dau la cap oricărui tânăr care a învățat carte bună, și nici nu-i dă prilej să învețe carte. E neplăcut dar așa este, să știți. În momentul de față ne aflăm în fața acestei imposibilități de avansare și de lansare și de creație a tinerilor sociologi pentru că toate drumurile sunt oprite, barate de către aceștia incapabili. Incapabili. Păi nu avem decât să deschidem orice revistă, și o să vezi acolo că majoritatea acelora care semnează contribuțiile aparțin acestei generații de incapabili, după părerea mea. N-am încredere în ei pentru nimic în lume. Eu nu-i stimez pe marii științi ai sociologiei noastre în momentul de față. Mult mai multă încredere am în băieții tinerii. Un Sandu Dumitru, ce, nu-i bun? Nu știe carte? Ca să nu vorbim de Mihăilescu, că el a profitat și a învățat de pe la nemți. Dar doctorul Sandu Dumitru n-a plecat din țară, a învățat de unul singur, dar a învățat carte. Știe. Abraham Dorel nu știe anumite lucruri? Le știe foarte bine! Dar Alin Teodorescu nu știe? Știe. Sunt încă mulți băieți tineri de mâna întâi. Dar îi știe cineva? Îi folosește cineva unde trebuie? De ce? Pentru că locurile sunt ocupate. Îmi aduc aminte de ce-mi povestea o dată un amic, Ștefan Popescu. E un om cu care am lucrat pe vremuri și care-i și poet. Îl întrebasem ce faci domne? Zice uite ce fac – este ca și când aș

intra într-o sală de teatru. Se joacă şi toată lumea este aşezată. Iar eu mă plimb printre rânduri. Toţi strigă la mine „stai jos, stai jos!", dar toate locurile sunt ocupate. Asta era situaţia lui. Cam asta este în momentul de faţă situaţia tineretului nostru sociologic. Însă n-am să obosesc să cred că lucrurile se vor îndrepta. Toată viaţa mea am crezut în tineri, în capacitatea lor, în seriozitatea şi dăruirea lor. Nu am de gând să le retrag încrederea mea tocmai acum. Trebuie făcut sistemul care să nu împiedice niciodată tineretul să ajungă în frunte. Să nu-i obligi să treacă de la treapta 1 la 2,3,4 ..., lasă-l să sară şi zece trepte dacă e capabil. Cu bătrânul ce faci că şi el e încă capabil. Domne, îi găseşti soluţie, îi dai o catedră onorifică, să aibă dreptul să ţină câte conferinţe vrea peste an, lasă-l pe tânăr să se dezvolte, că altfel, dacă-l ţii acolo ascuns, ce să facă bietul om? Se sufocă. Omul trebuie să aibă şi succese personale ca să aibă chef de muncă. La facultăţile germane aşa era totdeauna – plin de profesori onorifici. Şi lumea mergea să-i asculte. Nu ţinea multe conferinţe, două-trei pe an, un Tulwold avea vreo optzeci şi ceva de ani, îmi povesteau cei care mergeau, şi-l ascultau, una-două-trei lecţii pe an, omul era profesor respectat, sala era arhiplină că toată lumea era dornică să vadă ce mai poate bătrânul Tulwold, toată lumea era fericită, se găsesc soluţii. Nu să se încăpăţâneze oamenii să blocheze posturile pe care le au. Şi să nu fie geloşi pe oamenii pe care-i au sub comanda lor.

– Dar asta este imposibil ...

– Este posibil, de ce nu? Dacă omul este stăpân pe meseria lui, n-are de ce să fie gelos pe altul. Dacă e incapabil şi simte că ăla e mai bun decât el, atunci el e gelos şi-i dă la cap. Ce, Gusti avea asemenea sentimente de inferioritate faţă de elevii lui? De unde? Era aşa, mult pe deasupra, el ştia carte, şi era convins că ştie carte, nu existau la el dubii, puteai să-i pui în faţă pe oricine, el se simţea stăpân pe meseria lui. Şi sunt mulţi aşa. Bunii directori de întreprinderi sunt de talia asta. Am avut un director bun cât am lucrat la statistică, pe Sabin Manoilă. Ăla ştia carte. Nu exista să spui tu că ştii mai multă decât el. Nu exista, că efectiv ştia mai multă. Şi strânsese în jurul lui o grupă de băieţi tineri, pe care-i forma şi se lăuda cu ei. Şi mai sunt, au mai fost profesori care tot aşa au făcut. Danielopol, de pildă, se povesteşte de cei care au lucrat cu el, Danielopol nu spunea „sunt cel mai bun medic din ţară", spunea „am lângă mine echipa celor mai buni medici în specialitatea asta". Îi strânsese pe cei mai buni în institutul lui. Un bun director de institut care-şi cunoaşte propriul lui interes aşa trebuie să facă, să facă colecţia celor mai buni. Dar dacă îi gelozeşte şi le dă la cap e evident că treaba nu merge. Nu merge. Am văzut aşa de puţini directori buni, am văzut directori de instituţii, vicepreşedinţi de academii de ştiinţe sociale şi politice care habar n-aveau de nimic. Nu erau nimic, nici măcar şmecheri şi inteligenţi nu erau. Aceştia era evident că dădeau la cap tuturor celorlalţi. Cum mişca unul, cum îl ardea.

– Intervine Ioan Mihăilescu: „Mie mi se pare că acţiunea generaţiei ăsteia de mijloc, 40–50 de ani, nu numai spre cei tineri trage, ci şi spre generaţia dv."

– Păi ăia nu mai sunt dragă, au murit toţi.

– Câţi mai sunt. Ori faţă de operele lor.

– Da' nu mai sunt. Care sunt ăia ca să discutăm de ei. În afară de mine, Herseni a murit, cine a mai rămas? Nimeni. Absolut nimeni. E o generație care, gata, a murit.

– Din nou Mircea Bunea: „Și, din păcate, se poate spune că după dv. n-au mai rămas decât foarte puțini oameni, care de asemenea nu mai au cum să ... Adică n-a mai rămas nimic..."

– Nu-nu-nu. Sigur că da. N-au mai rămas. Nu mai sunt. Și câți sunt, sunt scoși din uz, nu mai poți să contezi pe ei să creeze o generație nouă. Asta-i muncă de ani și ani de zile.

– Și atunci ce trebuie făcut? Pentru că o soluție trebuie găsită, cumva. Cineva trebuie să se trezească la timp pentru că altfel ne trezim „alt fel"...

– Soluția este și a mai fost încercată, când a fost să se facă din nou catedra de sociologie, în 1965. Au fost trimiși doi tineri în străinătate, să învețe sociologie – Drăgan și cu Aluaș. Care au stat acolo șase luni de zile. Păi ce să faci în șase luni de zile ? Ce, asta-i o meserie care se învață în șase luni de zile? Nici franțuzește nu știau. Au stat de vorbă cu unul, cu doi-trei, vizite, oameni drăguți, nu știu ce, etcetera, atâta tot. Trebuiau trimiși în această formulă oameni care au dovedit în țară că sunt deștepți, muncitori, dornici să învețe. Îi trimiți doi–trei ani de zile să-și ia doctoratele undeva. Noi am mai trimis vreo câțiva, și se cunoaște, totuși, sunt mai bine – Iordăchel și cu Bădina au luat un doctorat în sociologie în Rusia. Da, sunt singurii, alții n-au mai trimis. Ei, ăia tot știu ceva, tot au învățat ceva...

– Au învățat că sociologia e știință burgheză ...

– Să știi că ei o spun, dar în realitate nu o fac. Ei învață temeinic. Burgheză-neburgheză, ei o învață. Au toate publicațiile la zi. Traduc pe rupte, nu le scapă nimic, sunt la curent. Nu pentru marele public, evident că nu, nu-i o treabă de răspândit prin gazetă, dar au nevoie de o mână de oameni care știu despre ce este vorba. Și nu o mână, zece, cât zice mâna, sunt sute. Păi numai la institutul din Chișinău, domne, sunt 160 de cercetători...

– Bine, acolo era și tradiție, ai noștri au pus cândva bazele unei astfel de activități...

– Da, da-da-da, da' uite că ei au menținut-o și au sporit-o! Păi un institut nu-i un fleac când are 160 de oameni. Iar în Moscova, în Leningrad, în Novosibirsk ... Ăia sunt puternici de tot, Novosibirskul are reputație mondială, mondială, reputați ca cei mai buni în materie de matematică socială. Deși ei înjură „sociologia burgheză", așa din gură, da' o învață, sunt perfect la curent (cu sociologia). Și polonezii sunt la curent. Să vezi în bibliotecile lor ce au acolo. Noi n-avem nimica, noi n-avem posibilitatea să ne abonăm la o revistă de specialitate!

– Domnule profesor este exact așa cum spuneți, dar cum să facem să dăm o notă optimistă sfârșitului de discuție...?

– Păi să spunem! Optimist din ce am spus eu este încrederea pe care o am în tineret. Acesta este un lucru într-adevăr optimist. Dacă e o salvare, e numai aceasta. Grupul de tineri – care învață carte. Și nu numai în sociologie, dar și în alte domenii, discipline. Eu cunosc băieți care au învățat de unul singur greaca veche, latina, n-au învățat-o în școală. Și acuma se joacă cu aceste limbi. Au vrut să facă filosofie și au vrut s-o facă serios. Și sunt mulți. Cred că în multe discipline trebuie să fie băieți de aceștia care nu se rabdă să rămână proști. Și muncesc. Și

învață. Ce ne mai trebuie? Contactul cu lumea mare – ultimele descoperiri în materia aceasta. Ultimile tehnici. Astea n-au cum să le inventeze încă o dată. Şi e chiar o prostie să le inventeze încă o dată! După ce a învățat şi a ajuns la nivelul mondial, să se lupte să meargă mai departe, dar nu trebuie el să repete toată povestea, e o sforțare şi o pierdere zadarnică de timp şi de entuziasm. Dă posibilitatea să se pună la punct cu tehnicile moderne. Aceşti băieți buni – să învețe. Şi mai dă ceva, asta-i iarăşi o chestie care trebuie să fie ştiută: asigurarea că oricând, din când în când, se vor duce să-şi reîmprospăteze socotelile. Cu condiția să vină înapoi în țară.

– Asta-i mai greu...

– *Nu e greu. Francezii cum au rezolvat-o? Păi nu există profesor de acolo care să nu fie profesor şi în America. Şi Mandras şi Kindall, şi ... sunt profesori în America. Se duc şase lui de zile acolo, învață, şi se întorc acasă şi fac cursurile la nivel superior... Astea nu trebuie legate de paşaport...*

– Domnule profesor, sunt în casa dumneavoastră de vreo două ore. Nu vreau să vă obosesc prea mult. Ați fost foarte amabil că mi-ați spus ce mi-ați spus. Ştiu că mâine împliniți 80 de ani. Şi mai ştiu o mulțime de colegi de-ai mei care vă iubesc. În numele lor şi în numele meu vă urez „La Mulți Ani în Sănătate".

3 noiembrie 1981 Interviu de Mircea Bunea

Notă bio-bibliografică: HENRI H. STAHL (născut la 4 noiembrie 1901, în Bucureşti – decedat la 9 septembrie 1991, în Bucureşti) sociolog, jurnalist şi istoric român. Profesor de sociologie la Universitatea din Bucureşti. Preşedinte al Secției de sociologie la Academia de Ştiințe Sociale şi Politice. A participat la campaniile de monografiere sociologică (1926–1946) şi a conlucrat la realizarea Muzeului satului. Ca membru al Şcolii Sociologice de la Bucureşti, s-a situat pe poziții democratice de stânga. Din 1948 a acționat în domeniul sistematizării teritoriale şi al planificării oraşelor şi în cel al prevederilor sociale. Opere proprii: *Tematica monografiei sociologice* (1934); *Nerej, un sat dintr-o regiune arhaică* (3 vol., în franceză, 1937); *Contribuții la studiul satelor devălmaşe românești* (3 vol., 1958–1965); *Controverse de istorie socială românească* (1968); *Studii de sociologie istorică* (1972); *Teoria şi practica investigațiilor sociale* (2 vol., 1974–1975); *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale* (1980); *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiilor sociologice* (1981); *Eseuri critice. Despre cultura populară românească* (1983); *Probleme confuze din istoria socială a României* (1992).

„VOCILE SĂRACILOR" ASCULTATE DE DEEPA NARAYAN* – O PASIONATĂ CERCETĂTOARE A LOR

MARIA COBIANU-BĂCANU

Una dintre problemele fundamentale ale lumii contemporane care preocupă profund Banca Mondială o constituie sărăcia. Ravagiile şi ponderea sărăciei la scara globului demonstrează că nu se mai poate continua fără ca efectele ei să nu determine dezechilibre ireversibile în întreaga comunitate umană.

Situaţia actuală a sărăciei pe glob a fost sintetizată elocvent de însuşi Preşedintele Băncii Mondiale, James D. Wolfensohn, în **The World Bank Annual Report 2001**[1], când a arătat că „progresul în reducerea sărăciei rămâne scăzut: prea multe fete rămân încă în afara şcolii; prea mulţi copii mor înainte de a împlini vârsta de cinci ani; şi prea mulţi oameni săraci sunt lipsiţi de oportunităţi" (1. p. 2). Urgenţa de a se acţiona este presantă întrucât aproape jumătate din populaţia globului trăieşte cu mai puţin de 2 dolari pe zi şi numărul lor va creşte în următorii 25 de ani, deoarece se vor adăuga alte circa 2 miliarde din populaţiile ţărilor în curs de dezvoltare. Mizele sunt importante – accentuează Domnia sa – pentru că sărăcia afectează tot, inclusiv pacea globală. Dintre toate zonele lumii, India şi Africa sunt cel mai grav lovite de sărăcie, ele deţinând 55% din săracii lumii, dar tot

* Deepa Narayan este consultant principal în Departamentul *Reducerea sărăciei şi managementul economic în Banca Mondială;* Expert în „Vocile săracilor", participare, *empowerment* (împuternicire) şi politici de capital social. Specialist principal în dezvoltarea socială în Grupul de studiu al sărăciei din Banca Mondială, autoare, coordonatoare, editoare şi şefă de echipă la „Vocile săracilor", o iniţiativă de cercetare pentru înţelegerea sărăciei din perspectiva săracilor întreprinsă pentru a informa Banca Mondială în activităţile ei şi pentru redactarea Raportului Dezvoltării Mondiale 2000/2001: *Atacul sărăciei*; are o experienţă de peste 20 de ani în probleme de dezvoltare în Asia şi Africa şi a lucrat pentru ONG, guverne naţionale şi sistemul Naţiunilor Unite. Printre cele mai recente publicaţii sunt: *Empowerment and Poverty Reduction* (2002), iar din ciclul „Voices of the Poor" volumele *From Many Lands* (2002), *Can Anyone Hear Us?* (2000) şi *Crying Out for Change* (2000). Alte lucrări ce se referă la „Vocile săracilor": *Sărăcia, capitalul social în Tanzania* şi *Implicaţiile capitalului social în teoria, cercetarea şi politica dezvoltării*; limbi: hindi, engleză, bahasa (indoneziană).

[1] James D. Wolfensohn, *Message from the President of the World Bank and Chairman of the Board of Executive Directors,* în *The World Bank Annual Report*, 2001, Volume 1, Year in Review, The World Bank, Washington D.C., USA.

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 289–306, Bucureşti, 2003

ele oferă şi cele mai izbitoare exemple de modalităţi în care societăţile se transformă.

Poate de aceea în Banca Mondială cercetătoarea briliantă a problemei săracilor din lume este de origine indiană, Deepa Narayan. Purtând un nume de o muzicalitate discretă, Deepa Narayan exprimă aceeaşi muzicalitate în ţinută, în timbru şi în unduirea frazei. Ospitalieră, caldă şi prietenoasă, cu un zâmbet plăcut care îi înfloreşte tot chipul, Deepa îşi face timp să stea de vorbă câteva minute cu fiecare nou-venit, deşi este atrasă ca de nenumăraţi magneţi de toţi cei care au ceva de comunicat cu ea, colegi de lucru sau oaspeţi din afară.

Am cunoscut-o la Workshop-ul organizat de Banca Mondială despre „Measuring *Empowerment* – Cross Disciplinary Perspectives", în zilele de 4–5 februarie 2003, la care am fost invitată. O cunoşteam bine din lectura lucrărilor despre sărăcie şi capacitatea oamenilor săraci de a ieşi din sărăcie prin propriile lor forţe şi abilităţi, dar ajutaţi logistic şi material de stat prin instituţiile sale profund renovate din interior.

Coordonatoare de lucrări, autoare şi editoare (singură sau în colaborare cu alţi autori), Deepa Narayan este o personalitate marcantă în arena ştiinţifică mondială, de o deosebită suprafaţă şi adâncime intelectuală în problemele pe care le abordează, sensibilă la nuanţe şi creatoare în modul de interpretare a realităţii. În dezbaterile din grup, ascultă pe fiecare cu atenţie şi, într-un stil vioi, antrenant, deschis la dezbatere, pune în lumină rezultatele interesante aduse în discuţie, relevând un deosebit spirit de sinteză şi de surprindere a ineditului. După mărturisirile unei colaboratoare apropiate, „Este o binefacere să lucrezi cu Deepa, o persoană bună, plăcută şi foarte inteligentă (very smart)".

După acest scurt periplu privind personalitatea autoarei unor lucrări de referinţă despre sărăcie şi căile de reducere a ei, scrise în cadrul World Bank Group, să trecem la analiza succintă a acelor lucrări pe care le-am consultat.

Intitulate foarte sugestiv *Vocile săracilor* (*Voices of the Poor*), seria de lucrări scrise şi editate sub directa ei conducere sunt reale monografii ale fenomenului „sărăciei" şi ale procesului de „sărăcire" a oamenilor. Seria lucrărilor începe cu volumul *Voices of the Poor. Poverty and Social Capital in Tanzania*[2], rezultat al cooperării, în anul 1995, a Guvernului din Tanzania, cu Universitatea din Dar es Salaam şi Banca Mondială pentru realizarea unei cercetări prin metoda evaluării sărăciei din perspectiva săracilor (Participatory Poverty Assessment) pe un lot de 6 000 de oameni, din 87 de sate din întreaga Tanzanie (2, p. VIII).

Cercetarea urmărea indicatorii care se refereau la modul cum văd săracii sărăcia, cum percep inflaţia şi alte tendinţe ale timpului, efectele liberalizării asupra săracilor din rural, accesul la şi utilizarea creditului formal şi informal, a instituţiilor de economisire, rolul capitalului social (al reţelei de relaţii şi asociaţii care formează bogăţia vieţii rurale) în bunăstarea gospodăriei şi legătura dintre sărăcie şi mediul natural.

[2] Deepa Narayan, 1997, *Voices of the Poor. Poverty and Social Capital in Tanzania*, Environmentally and Socially Sust Development Studies and Monographs, Series 20, The World Bank, Washington D.C., USA.

Evaluarea participativă a sărăciei – ca metodă specifică problematicii – a folosit instrumentele şi tehnicile desemnate să faciliteze „ascultarea oamenilor", adică, hărţi făcute de comunitate, discuţii în grup, interviuri cu informatori cheie şi mijloace de anchetare a gospodăriilor.

Din primele rânduri ale lucrării (2, p. 1), Deepa Narayan ţine să definească sărăcia ca pe un fenomen complex şi multidimensional, cu un scop bine precizat: pentru a interveni cu succes în ciclul sărăciei în a cărei capcană sunt prinşi sute de milioane de oameni din lume, prin politici sensibile bazate pe cunoaşterea naturii sărăciei şi a factorilor ei determinanţi.

Dacă, în mod tradiţional, economiştii dezvăluiau sărăcia prin anchetele privind consumul şi cheltuielile gospodăriei, ceea ce implica unele presupuneri şi simplificări care întunecau adevărata natură a problemei, în ultimii ani, cercetătorii Băncii Mondiale au început să folosească metoda participativă de cercetare şi de colectare a datelor pentru a obţine informaţii noi şi mai bogate în vederea înţelegerii sărăciei, aşa cum este ea experimentată şi exprimată de săraci.

Utilizând metoda participativă alături de metodele tradiţionale – ancheta la scară naţională privind cheltuielile din gospodărie şi analiza statistică – studiul a mers dincolo de obiectivul simplu de a oferi informaţii despre dezbaterile privind sărăcia în Tanzania. El a ridicat noi probleme şi a răspuns totodată la ele. Pentru a face cunoscute aceste probleme şi pentru a accentua puterea metodelor de cercetare participativă, cercetătorii au realizat chiar şi un film „Experţii sărăciei", în care au redat procesul de evaluare a sărăciei prin ochii săracilor.

Principalele idei rezultate din studiu au fost următoarele:

- Viziunea că veritabilii experţi în sărăcie sunt săracii, deoarece ei experimentează sărăcia zilnic;
- Necesitatea utilizării metodei participative pentru a capta de la ei înşişi cunoştinţele şi expertiza despre vieţile şi percepţiile lor privind sărăcia;
- Imperativul implicării unui set larg de mandatari, în special decidenţi locali, pentru a asigura patronajul şi angajamentul lor de a aplica în practică rezultatele studiului. Mandatarii au participat la definirea problemelor, la discutarea metodologiei şi au fost implicaţi în toate fazele procesului de cercetare;
- Nevoia unei mai bune înţelegeri a capitalului social.

În cele ce urmează nu vom putea reda bogatul conţinut de idei al primului studiu despre sărăcie, realizat de Deepa Narayan în Tanzania, datorită limitelor de spaţiu de care dispunem în raport cu multitudinea de idei pe care vrem s-o supunem, în continuare, dezbaterii. De aceea, ne vom limita la a reda numai principalele probleme, care au fost pietre de temelie în dezvoltările teoretice şi metodologice ulterioare la scara globului, urmate de politici şi programe de dezvoltare complexă şi *empowerment* sau împuternicire a oamenilor săraci de a-şi lua soarta în propriile mâini.

Pentru început, vom menţiona modul simplu şi penetrant în care au fost dezvăluiţi indicatorii sărăciei de către Deepa Narayan. Aşa cum arăta şi în cadrul dezbaterii internaţionale din 4–5 Februarie 2003, ea nu a încercat să facă filosofia sau teoria sărăciei cu săracii, ci pur şi simplu le-a pus întrebări despre viaţa lor. Între-

bările vizau: indicatorii sărăciei din perspectiva săracilor; cauzele sărăciei; definiţiile locale ale sărăciei şi numirea săracilor cunoscuţi; strategiile lor pentru a-şi asigura cele necesare vieţii; căile lor de supravieţuire; diferenţele dintre bărbaţi şi femei, diferenţele pe regiuni, asociate cu gradul de sărăcie; schimbarea în timp a percepţiilor săracilor privind sărăcia şi inegalitatea; speranţele de viitor.

Preluând concluziile celorlaţi cercetători ai problemei, în lucrare se arată că sărăcia merge dincolo de nivelurile de venit. Ea include accesul la sănătate şi educaţie, respect, statut social, izolarea în cadrul comunităţii, sentimentul de neputinţă şi lipsă de speranţă (*powerlessness and hopelessness*). Sărăcia este multidimensională şi o bună parte din dimensiunile ei sunt adeseori ascunse (2, p.7). Ca atare, studiul ei trebuie făcut pas cu pas, în profunzime şi în lărgime.

O importantă distincţie realizează în lucrare Deepa Narayan între sărăcie şi vulnerabilitate. Citând pe Carolina Moser, ea arată că deşi vulnerabilitatea este adesea utilizată ca sinonim pentru sărăcie, termenii nu sunt asemănători (2, p. 28). Pentru că dimensiunile sărăciei sunt în general fixate în timp, sărăcia este în mod esenţial un concept static. În contrast cu sărăcia, vulnerabilitatea este mai dinamică, pentru că prin ea – spun alţi autori – se observă cum „oamenii intră şi ies din sărăcie". Astfel, conceptul de vulnerabilitate surprinde mai bine procesul de schimbare. În plus, vulnerabilitatea introduce aspecte mai complexe ale „securităţii mijloacelor de existenţă" cu privire la supravieţuire, securitate, respect de sine, ca şi la percepţiile subiective ale oamenilor privind sărăcia şi ce înseamnă să fii sărac.

Un important capitol al lucrării este consacrat perspectivei diferite a femeilor şi bărbaţilor în problemele vieţii, perspectivă condiţionată de factori culturali şi sociali care afectează în cele din urmă bunăstarea economică (2, p. 30). Una dintre cauzele care diferenţiază profund femeile de bărbaţi o descifrează cercetarea concretă: bărbaţii au totul, pentru că atunci când s-au născut, ei au găsit lumea croită în acest mod.

În această problemă, studiul pune în lumină trei teme:

- Demonstrează că priorităţile care diferenţiază bărbaţii săraci de femeile sărace sunt o reflectare a diferitelor experienţe de viaţă ale acestora;
- Relevă importanţa cercetării participative şi a metodologiilor de colectare a datelor în dezvăluirea unor astfel de diferenţe între sexe;
- Aduce documente relevante privind prevalenţa tradiţiei, a legii obiceiului şi rolului acestora în sărăcirea femeilor prin separare, divorţ sau moartea soţului.

Interesată de construirea capitalului social ca bază a dezvoltării întregii comunităţi săteşti, Deepa Narayan încearcă să descopere, prin investigarea nemijlocită a subiecţilor, principalii indicatori ai acestuia. În consecinţă, ea descoperă următoarele trei dimensiuni ale capitalului social (2, p. 59):

1. participarea subiecţilor ca membri în diferite grupuri;

2. caracteristicile acestor grupuri;

3. valorile şi atitudinile individuale, în mod deosebit, în lumina gradului de încredere a subiecţilor în diferite grupuri şi a concepţiei lor despre coeziunea socială.

Rezultatele obținute, prin analiza capitalului social, au demonstrat forța nebănuită a relațiilor de grup în creșterea potențialului social și economic al colectivității și, prin aceasta, al fiecărei gospodării.

Prin sine însuși, *capitalul social* are efecte impresionante, atât economice cât și sociale. În calitate de *capital* el crește veniturile, iar în calitate de capital *social* arată că veniturile gospodăriei depind de sat și nu chiar de capitalul social al gospodăriei. O creștere a capitalului social al satului duce la creșterea cheltuielilor gospodărești pe persoană cu circa 20–30%. Impactul capitalului social se datorează efectelor la nivelul satului și nu familiilor mai înstărite care au capital social mai înalt (2, p. 60).

Dacă prin capitalul social se înțelege rețeaua de grupuri, asociații și relații care funcționează la nivelul satului și care joacă rol fundamental în viața oamenilor pentru a face față problemelor economice, atunci este de la sine înțeleasă influența naturii organizațiilor asupra rezultatelor dezvoltării. În consecință, consolidarea și investiția în capitalul social deja existent al comunității trebuie să fie sarcina de căpătâi a celor din afara ei, fie ele guverne, agenții private sau ONG, dacă vor să-și asigure economii nete ca rezultat al unei implementări mai eficiente a proiectului (2. p. 77).

În concluzie, putem spune că în prima ei lucrare despre *Vocile săracilor* realizată prin studiul de caz sau monografic al unei singure țări – Tanzania, Deepa Narayan a intuit cea mai mare parte a problemelor, care vor dobândi o dezvoltare deosebită în lucrările ulterioare, de mare anvergură tematică, efectuate la scara globului. În plus, tot cu această cercetare a adâncit și a perfectat metoda evaluării sărăciei prin participarea celor ce o trăiesc zilnic, pentru a deveni mai târziu un mod curent de lucru în cercetările efectuate de Banca Mondială în colaborare cu cercetători din alte țări.

Din ciclul *Voices of the Poor* urmează, apoi, o serie de trei lucrări:

1. *Can Anyone Hear Us?* (*Poate cineva să ne audă?*) (2000).
2. *Crying Out for Change* (*Strigăt la cer pentru schimbare*) (2000).
3. *From Many Lands* (*Din multe țări*) (2002).

Așa cum se arată în Prefața volumului *Voices of the Poor*, editat în anul 2000, această serie de trei cărți are la bază un efort fără precedent de a aduna laolaltă viziunile, experiențele și aspirațiile a peste 60 000 de bărbați săraci și femei sărace din 60 de țări.

Lucrarea *Can Anyone Hear Us?* [3] a fost întreprinsă pentru Raportul Dezvoltării Mondiale 2000/2001 pe tema sărăciei și a dezvoltării. Ea cuprinde între coperțile ei vocile a peste 40 000 de oameni săraci din 50 de țări. Pentru celelalte două cărți care urmează, *Crying Out for Change* și *From Many Lands* s-a lucrat împreună pe noi terenuri de cercetare realizate în 1999, în 23 de țări.

Proiectul *Voices of the Poor* este diferit de toate celelalte studii despre sărăcie realizate, la scară largă, de grupul de studiu al sărăciei. Folosind metodele de cer-

[3] Deepa Narayan with Raj Patel, Kai Schafft, Anne Rademacher, Sarah Koch-Schulte, 2000, *Voices of the Poor – Can Anyone Hear Us?* Oxford University Press for the World Bank, The World Bank, Washington D.C., USA.

cetare participative şi calitative, studiul prezintă foarte direct, prin înseşi vocile oamenilor săraci, realităţile vieţilor lor. Ei au răspuns la întrebările: Cum văd ei sărăcia? Dar bunăstarea? Care sunt problemele şi priorităţile lor? Ce experienţe au cu instituţiile statului, cu pieţele şi cu societatea civilă? Cum sunt relaţiile dintre bărbaţi şi femei în cadrul gospodăriilor şi al comunităţilor?

Autorii prefeţei lucrării *Can Anyone Hear Us*? Clare Short, Secretar de stat pentru Dezvoltare Internaţională din Regatul Unit, şi James D. Wolfensohn, Preşedintele Băncii Mondiale, recunosc că săracii lumii împărtăşesc gânduri şi stări de spirit obiective. Majoritatea simt că o duc mai rău şi că insecuritatea este mai mare decât în trecut. Săracii sunt îngrijoraţi de aceleaşi stări de lucruri-valori care le luminează şi le întreţin viaţa ca tuturor celorlalţi, precum fericirea, familia, copiii, mijloacele de existenţă, pacea, securitatea, demnitatea şi respectul.

Interacţiunile oamenilor simpli cu instituţiile statului, cu pieţele şi comercianţii sunt locurile vulnerabile unde ei se simt fără putere şi fără voce. Pentru a supravieţui se întorc la relaţiile informale de familie, rudenie, prietenie, vecinătate sau de comunitate, subţiate deja şi ele. Demnitarii Băncii recunosc că misiunea ei este de a ajuta săracii să aibă succes în întreprinderile lor, de a le asculta vocile şi de a încerca să le răspundă, dar aceasta nu o pot face singuri, ci numai într-un parteneriat benefic de ambele părţi.

„Ascultând vocile săracilor", primul lucru pe care îl aud cercetătorii este că sărăcia înseamnă durere. Oamenii săraci suferă de dureri fizice care vin din cauza insuficienţei hranei şi a programelor lungi de muncă. Acestor dureri li se adaugă durerea emoţională care decurge din umilinţa zilnică a dependenţei şi a lipsei de putere; şi durerea morală care provine din faptul că eşti forţat să alegi între a utiliza fondurile limitate pe care le ai pentru a salva viaţa unui membru bolnav al familiei sau pentru a hrăni copiii.

Volumul *Can Anyone Hear Us*? **oferă o viziune asupra lumii din perspectiva săracilor** (3, p. 3). Este o carte despre vocile lor, voci care transmit puternice mesaje despre direcţia în care trebuie să se schimbe politica. Dar la orice nivel s-ar lua măsuri de intervenţie socială – arată Deepa Narayan şi colaboratorii ei – trebuie avută în vedere distincţia importantă, de ordinul nuanţei, am putea adăuga noi, între grupurile de săraci, şi anume, săraci dependenţi, săraci temporar, săraci care muncesc etc., fiecare dintre ele având priorităţile sale diferite.

Cartea pune în lumină modelele comune care apar din experienţele oamenilor din diferite locuri, dar şi specificitatea lor. Din Georgia până în Brazilia, din Nigeria până în Filipine, apar teme de bază similare care definesc sărăcia: foamea, privaţiunea, lipsa puterii, violarea demnităţii, izolarea socială, lipsa resurselor, solidaritatea, corupţia statului, impolitetea furnizorilor de servicii şi inechitatea dintre bărbaţi şi femei.

Aşa cum arăta şi în studiul despre Tanzania, **sărăcia este multidimensională**. Dar aici lucrarea merge mai departe cu analiza. Persistenţa sărăciei rezidă în întrepătrunderea multidimensionalităţii (3, p. 4). Sărăcia este complexă, dinamică şi instituţional întipărită sau înrădăcinată. Înlocuirea ei cu bunăstarea presupune o

profundă schimbare din interior a instituțiilor statului care o conservă și o reproduc, dar și a oamenilor care o trăiesc. Sărăcia constă din mai multe dimensiuni interdependente, la baza cărora se află întotdeauna **dimensiunea economică** exprimată în foame. **A doua dimensiune este cea psihologică**, exprimată în lipsa „puterii", lipsa „vocii", dependență, rușine și umilință. Menținerea identității culturale și a normelor sociale de solidaritate îi ajută pe oamenii săraci să continue să creadă în propria lor umanitate în ciuda condițiilor inumane de viață. **A treia dimensiune este legată de lipsa accesului la infrastructura de bază** – drumuri, mai ales în zonele rurale, transporturi, apă potabilă. **A patra dimensiune este de ordin cultural**. Oamenii săraci își dau seama că educația oferă o cale de evadare din sărăcie, dar numai dacă mediul economic din întreaga societate și calitatea învățământului se îmbunătățesc. **A cincea dimensiune se referă la îngrijirea medicală**. Sănătatea precară și boala înfricoșează adesea și pretutindeni oamenii pentru că ele devin o sursă de sărăcire, de mizerie. La această dimensiune cele mai vulnerabile sunt femeile.

În soluționarea acestor probleme ale săracilor, statul s-a dovedit în mare măsură incapabil și ineficient. Nici ONG nu au avut prea mare rol în viețile oamenilor săraci, ei apelând în principal tot la rețelele lor de relații informale. Dar și gospodăriile se destramă sub stresul și greutatea sărăciei, multe dintre ele dezintegrându-se sau fiind nepregătite să se adapteze la noile condiții economice dure. Țesutul social, singura „asigurare" a oamenilor săraci, este totuși, normal, legăturile de reciprocitate și încrederea rămânând valori reale în viețile lor.

Studiul **cadrului conceptual al sărăciei din perspectiva instituțiilor** arată că acestea joacă rol fundamental în viețile oamenilor săraci fie răspunzând, fie reprimând nevoile, grijile și vocile lor. În concepția autorilor, instituțiile cuprind o mare varietate de relații formale și informale, sunt complexe de norme și comportamente care persistă de-a lungul timpului pentru că servesc scopuri apreciate social. Cu toate acestea, femeile și bărbații săraci sunt adesea la periferia lor sau chiar excluși din instituțiile societale. Drept urmare, oamenii săraci și-au dezvoltat propriile lor instituții, formale și informale, pentru a le asigura securitatea de bază și supraviețuirea (3, p. 8).

O schemă a tipologiei instituțiilor relevă următoarele componente:

Instituțiile de stat:

- **la nivel macrosocial** formate din: guverne naționale, administrație de stat și sistem judiciar de stat;
- **la nivel microsocial** formate din: guvernele locale, poliție, clinici de sănătate, școli, întreprinderi și autoritatea tradițională.

Instituțiile societății civile:

- **la nivel macrosocial** formate din: ONG, asociații religioase și etnice, sindicate, asociații pe caste;
- **la nivel microsocial** formate, din organizații bazate pe comunitate, vecinătăți, relații de rudenie, lideri tradiționali, locuri sacre, ONG.

La întrebarea: Ce barează săracii în a avea acces la resurse și oportunități? ascultându-i și trasând drumul proceselor, care structurează accesul și controlul la

resurse, s-au obținut informații relevante cu privire la rolul relațiilor instituționale în perpetuarea condițiilor de sărăcie.

Distribuția pe bărbați și femei a accesului membrilor gospodăriei la instituții și oportunități arată că femeile au acces mai mult la instituțiile societății civile, pe când bărbații la instituțiile de stat. Relațiile dintre instituțiile societății civile și instituțiile de stat sunt slabe, ca și ale ambelor tipuri de instituții cu oportunitățile, ceea ce înseamnă o redusă mobilitate și un redus acces la resurse (3, p. 12).

Alte bariere în accesul la resurse și oportunități sunt regulile, reglementările și informațiile. Într-o multitudine de moduri, nevoia de documente poate bara săracii de la accesul la servicii și beneficii. În Republica Moldova, se arată în studiu, (menționăm că Republica Moldova a intrat în eșantionul de cercetare al temei *Voices of the Poor*) sunt necesare documente la care au acces numai oficialii de stat pentru orice serviciu, ceea ce oamenilor săraci le îngreuiază rezolvarea prolemei. O văduvă din Cahul, de exemplu, nu-și poate primi pământul în proprietate pentru că nu are actul de proprietate, adică „cartea de muncă" în care sunt trecute toate locurile de muncă. „Această carte trebuie să fie în birourile gospodăriei colective sau în arhivele districtului. Funcționarii de la arhivele districtului refuză să-i dea cartea. Ea a apelat la funcționarii gospodăriei colective, dar nici ei nu au ajutat-o deloc" (3, p. 102–103).

La capitolul „Ascultând vocile săracilor", pentru noi a fost semnificativ faptul că el se deschide cu răspunsul unei femei sărace din Republica Moldova. „Sărăcia, spune ea, este durere; este simțită ca o boală. Ea atacă persoana nu numai material, dar de asemenea, moral. Ea distruge demnitatea omului și îl duce la o totală disperare".

Problemele supuse analizei în volumul *Can Anyone Hear Us?* sunt multiple și de o crucială importanță pentru orice cercetător al problemei sau decident interesat în rezolvarea problemelor sărăciei. Din păcate, spațiul nu ne permite expunerea lor. De aceea, ne vom limita la redarea câtorva concluzii.

Temele centrale ale acestei cărți se referă la: nevoia de a asculta vocile celor săraci și de a se lua măsuri pentru eradicarea sărăciei cu care ei se confruntă zi de zi; descifrarea dimensiunilor fundamentale ale sărăciei a căror cunoaștere se transformă în instrument al politicii sociale informate și eficiente; creșterea zonelor de sărăcie cu colapsul socialismului în țările din estul Europei și din fosta Uniune Sovietică și complicata stare de spirit a oamenilor din aceste țări, căzuți deodată în sărăcie; locul și rolul instituțiilor de stat și al societății civile în menținerea sau reducerea sărăciei prin normele, regulile și reglementările pe care le impun oamenilor săraci în accesul la servicii și resurse; schimbarea relațiilor dintre femei și bărbați în cadrul gospodăriei și inegala distribuire a puterii între bărbați și femei susținută prin sistemul de tradiții și obiceiuri transmise din generație în generație, de-a lungul deceniilor și secolelor; adâncirea inechității în cadrul instituțiilor de stat, al societății civile și al gospodăriei cu consecințe în creșterea fragmentării sociale, în declinul coeziunii sociale și creșterea excluderii sociale.

Consecință a fragmentării sociale, au crescut criminalitatea, corupția, violența și insecuritatea. Oamenii se simt neajutorați în fața forțelor schimbării și vorbesc

despre declin în oportunitățile economice. Noile șanse nu le sunt deschise săracilor, acestea fiind disponibile numai acelora care au relații, ceea ce perpetuează cercul vicios al excluderii. Oamenii săraci nu cer acte de caritate, ci oportunități de realizare prin propria lor participare (3, p. 273).

Concluzia studiului nu se lasă mult așteptată. El recunoaște că, în ciuda faptului că oamenii săraci muncesc din greu pentru a-și agonisi cele necesare traiului, și a angajării a mii de oameni devotați din țările în curs de dezvoltare și din agențiile de dezvoltare internaționale în activitatea de asistare, în ciuda miliardelor de dolari cheltuiți de guvernele naționale și de organizațiile de dezvoltare internațională pentru susținerea programelor de dezvoltare sustenabilă, astăzi sunt mai mulți oameni săraci decât erau la începutul deceniului trecut. O proporție de 56% din populația țărilor în curs de dezvoltare și din țările cu economie în tranziție este săracă. Pentru marea majoritate a oamenilor săraci, programele de dezvoltare, deși bine intenționate, par ineficiente și irelevante. Există, desigur, exemple de programe care merg bine și conțin pungi de excelență, dar impactul lor este, într-adevăr, modest în fața problemelor sărăciei aflate la o scară atât de imensă (3, p. 265).

Am analizat mai detaliat acest volum pentru că temele dezbătute în discursul științific sunt de o acută actualitate și pentru țara noastră, în care sărăcia a devenit la fel de cronică precum corupția, corelația dintre cele două fiind direct proporțională, în sensul că, creșterea gradului de corupție determină, implicit, creșterea sărăciei, după cum reversul ar fi că eliminarea sau cel puțin reducerea corupției ar crea condiții pentru creșterea bunăstării și a capacității de opțiune a oamenilor săraci în a-și dirija viața după normele și valorile proprii.

În continuare, vom analiza ultimul volum al seriei *Voices of the Poor*, anume *From Many Lands*[4] care prezintă o selecție din studiile efectuate în 1999, pe circa 20 000 de bărbați săraci și femei sărace în 23 de țări, pentru volumul al doilea, *Crying Out for Change.*

Așa cum arată editorii și autorii, Deepa Narayan și Patty Petesch, în *Introducere,* dacă primele două volume din *Voices of the Poor* explorează elementele izbitor de comune din experiențele privind trăirea sărăciei în diferite țări, în volumul final, *From Many Lands,* ei s-au concentrat asupra diversității sărăciei în 14 țări, punând în lumină rezultatele cheie.

Sărăcia – sau cine este sărac și de ce – este un fenomen complex și specific în context. Pentru ca sărăcia să fie pe deplin înțeleasă se cere cunoașterea contextelor ei istorice, politice, sociale, culturale, ecologice și economice (4, p. 8). Studiul, precizează autorii, nu se bazează extensiv pe aceste discipline pentru a oferi o analiză în profunzime a cauzelor care stau la rădăcina sărăciei. Totuși, ei au făcut efortul de a furniza cititorului baza, cadrul teoretic minim ca să dea sens modelelor care au apărut în fiecare țară, în comunitățile și grupurile sociale vizitate.

[4] Deepa Narayan, Patti Petesch, editors, *Voices of the Poor From Many Lands,* a copublication of Oxford University Press and the World Bank, The World Bank, Washington D.C., USA, 2002.

Pentru a dezvălui diversitatea manifestărilor sărăciei în fiecare context național, o provocare reală a constituit-o distincția între cine este sărac, cine este bogat şi de ce, distincție la care subiecții cercetării s-au angajat cu lungi discuții, oferind criterii concrete şi motivații multiple de identificare a bogaților.

De pildă, în Bosnia, oamenii săraci spun repetat că războiul este cauza sărăciei. Cei care sunt săraci, estimați la 80–90% din gospodării – afirmă cei din vestul Mostarului, Bosnia –, sunt şomeri sau au un venit neregulat şi nesigur, au casă sărăcăcioasă, nu au asigurare de sănătate, se tem de plata taxelor. Gospodăriile sărace includ, de asemenea, refugiați, oameni dezrădăcinați şi pensionari. Pentru oamenii săraci, războiul şi refacerea dureroasă ce a urmat au determinat o masivă deplasare de oameni, şomaj excedentar şi dispariția serviciilor de stat de care este o nevoie disperată. Aceste rezultate sunt unice pentru această țară printre cele 14 studii de caz. Totuşi, şi subiecții bosniaci participanți la cercetare descriu pe cei bogați în aceiaşi termeni, de obicei, utilizați în întreaga regiune: bogați sunt aceia care au asigurate locurile de muncă, o casă sau un apartament şi o asigurare de sănătate (4. p. 9).

Situația este diferită în Nigeria în ceea ce priveşte cine este sărac şi de ce. Ca şi în Bosnia, în Nigeria au fost mişcări dramatice din cauza sărăciei în anii 1990. În plus, diviziunile etnice şi corupția sfâşie țesutul social şi politic şi distrug din interior statul într-o țară care, altfel, putea să fie prosperă, dată fiind bogăția ei de petrol. Şi în Nigeria, oamenii înstăriți – care acum dețin o pondere de 5% din populație față de 10% cât dețineau cu un deceniu în urmă – au maşini, se hrănesc bine, îşi educă copiii şi au investiții, dar nu mai sunt capabili să ajute oamenii aşa cum făceau în trecut. La celălalt capăt al scalei se află aproximativ 60% din membrii comunităților care sunt şomeri şi supraviețuiesc de pe o zi pe alta.

În Bosnia, cu excepția refugiaților, oamenii săraci din urban în general au acces la infrastructura de bază, în timp ce în Nigeria, în zonele urbane, accesul la o toaletă care să funcționeze şi la apă potabilă este un vis îndepărtat. Speranța de viață în Nigeria este de 47 de ani, pe când în Bosnia de 73 de ani, un decalaj de 26 de ani, destul de semnificativ, apreciem noi.

Sărăcia este, de asemenea, văzută destul de diferit prin ochii bărbatului sărac sau ai femeii sărace. Şomajul, foamea, ruşinea şi stigmatul care acompaniază sărăcia au un ecou deosebit la nivelul gospodărirei. Bărbații şi femeile sunt obligați adesea să abandoneze rolurile obişnuite ale genului şi să îndure dezaprobarea socială generală pe măsură ce ei îşi însuşesc alte roluri decât cele tradiționale pentru a supraviețui. Şomajul înlătură bărbații de la rolul lor de întreținători ai familiei. Atunci, femeile disperate ies la muncă în afara casei, la munci degradante şi slab plătite, dar singurele disponibile lor. În Bangladesh, femeile câştigă numai o jumătate din ceea ce câştigă un bărbat pentru aceeaşi muncă. În cele mai multe cazuri, femeile muncesc pentru alimente sau compensație în natură. Bani lichizi ele nu primesc deloc.

Oamenii săraci din multe localități spun că stresul sărăciei determină creşterea conflictelor în familie, a abuzurilor cauzate de consumul de alcool printre bărbați, şi, în consecință, înmulțirea violențelor în familie împotriva femeilor. În

Ghana, în discuțiile în grupuri mici, s-a arătat ca violența fizică împotriva femeilor este foarte răspândită (4, p. 10).

Pe lângă discriminarea pe genuri, discriminarea etnică, religioasă și lingvistică este, de asemenea, o problemă. La acest capitol sunt dați exemplu țiganii din Bulgaria, care sunt dezavantajați la găsirea unui loc de muncă sau în serviciile statului; simt segregația în relațiile de vecinătate unde nu sunt aceptați; locuiesc în cartiere izolate în care lipsesc serviciile; sunt excluși de la școlile în comun cu copiii majoritari; au o rată a abandonului școlar extraordinar de crescută.

Alte rapoarte ilustrează experiența de sărăcie unică, specifică unor grupuri sociale cum ar fi: populația strămutată din Bosnia, pensionarii din Rusia, populația indigenă de culoare din Ecuador și castele inferioare din India.

În privința definirii săracilor și a cauzelor sărăciei, un loc important îl are dimensiunea instituțională dezvăluită în specificul ei contextual. Ea îmbracă forme mai mult sau mai puțin comunitare de la țară la țară. De pildă, organizațiile bazate pe comunitate și biserica catolică sunt mult mai eficiente în Brazilia decât în Argentina, deși ambele țări au relevat similarități în problemele puse în discuție de subiecții cercetării.

Peisajul instituțional este încă mult diferit în Rusia. Aici, activitatea grupurilor comunitare nu e pusă nici măcar în discuție în cele mai importante instituții locale. Dominante sunt instituțiile de stat. Susținerea publică extinsă s-a prăbușit în perioada de tranziție. În lipsa ei, oamenii săraci se bazează numai pe relațiile personale ale celor apropiați, mai exact pe familie, vecini și prieteni. Această stare de lucruri îi lasă pe cei săraci într-o totală insecuritate pentru că mulți dintre cei apropiați au ei înșiși resurse restrânse de viață.

Întrucât lucrarea analizează specificul modelelor de sărăcie în 14 țări – Ghana, Malawi, Nigeria (din Africa); Bangladesh, India, Indonezia (din Sud-Estul Asiei); Bosnia și Herțegovina, Bulgaria, Republica Chirchiză, Rusia (din Europa și Asia Centrală); Argentina, Brazilia, Ecuador, Jamaica (din America Latină și Caraibe), iar prezentarea specificului lor ar ocupa un spațiu mai mare, ne vom rezuma la a expune principalele concluzii ale studiului realizat.

Dat fiind că multitudinea de șocuri și dezavantaje constituie împreună o multitudine de bariere pentru bunăstare și securitate, oamenii săraci au nevoie de un set la fel de divers de bunuri și capabilități pentru a supraviețui și depăși sărăcia. Deși mulți oameni săraci nu participă la economia formală, politicile și șocurile la scara largă a economiei au un profund impact asupra vieții lor, adesea secătuindu-i de bunurile lor și crescându-le insecuritatea. Cultura instituțiilor mediatoare, adică normele, regulile, comportamentele funcționarilor lor, adesea distorsionează negativ impactul politicilor bine intenționate și exclude oamenii săraci de la beneficii. Inechitatea pe sexe din cadrul gospodăriei, care se reflectă în multe instituții ale societății, este persistentă și copiii sunt acut vulnerabili deoarece gospodăriile, luptând pentru supraviețuire, nu le pot acorda mai multă atenție.

Sărăcia este o problemă a oamenilor de pretutindeni. Politica economică se concretizează în realitățile politice și sociale. Problemele profunde ale inechită-

ții, ale guvernării neresponsabile și ale statelor din lume care au eșuat în soluționarea lor trebuie dezbătute de urgență. Acesta este mesajul autorilor lucrării.

Statele, în general, au eșuat în problema reducerii sărăciei și suferințelor umane în această eră a atâtor minuni tehnologice (4, p. 487). În acest context, Deepa Narayan și Patti Petesch definesc eșecul ca un eșec în servirea oamenilor săraci. Ei se concentrează mai degrabă pe stat decât pe alți actori, pentru că guvernele fixează mediul politic esențial care afectează ritmul și calitatea dezvoltării. **Politicile guvernamentale** modelează acțiunile oamenilor simpli, ale sectorului privat și ale donatorilor.

O lecție a dezvoltării, rezultată din cercetare, a fost aceea că este important nu numai ce măsuri sunt luate pentru reducerea sărăciei, dar, de asemenea, **modul în care aceste politici sunt puse în practică și evaluate**. Deci, studiul face recomandări cu privire la măsurile corespunzătoare pentru promovarea unor relații egale și eficiente între oamenii săraci și stat. Pentru aceasta este necesară stabilirea unor relații reale de parteneriat între stat și oamenii săraci, într-un proces comun în care, pe de o parte, să se amplifice capacitatea statului de a cuprinde nevoile oamenilor săraci și impactul sărăciei asupra politicilor publice, iar pe de alta, să se consolideze capacitatea oamenilor săraci de a se mobiliza, de a-și articula și apăra interesele și de a trage la răspundere guvernele pentru deciziile care le afectează negativ viețile.

Problema centrală – subliniază ferm autorii – **este sărăcia, nu oamenii săraci, iar cei cărora le pasă cel mai mult de reducerea sărăciei sunt oamenii săraci înșiși, care o trăiesc zi de zi și îi suportă consecințele fizice, psihice, sociale și morale nefaste**. Deci, reducerea efectivă a sărăciei trebuie să pătrundă în motivația, dorința, imaginația, cunoștințele, relațiile și organizațiile femeilor, bărbaților și copiilor săraci. Dată fiind scala amplă a problemei, orice strategie de reducere a sărăciei trebuie să mobilizeze energia oamenilor săraci, să ia măsuri eficiente în acest sens și să-i facă parteneri esențiali în dezvoltare.

Rezultatele cercetării sugerează cinci acțiuni care trebuie să orienteze statele să devină agenți mai eficienți ai reducerii sărăciei:

1. Să promoveze politici economice pro-săraci sau în favoarea oamenilor săraci.
2. Să investească în bunurile și capabilitățile oamenilor săraci.
3. Să finanțeze parteneriatul cu oamenii săraci.
4. Să încerce să rezolve inechitatea și vulnerabilitatea copiilor săraci.
5. Să apere drepturile oamenilor săraci.

Am acordat un spațiu atât de larg problemei sărăciei pentru că ea este un real imperativ și pentru țara noastră care se confruntă cu o situație la fel de gravă ca unele țări în curs de dezvoltare analizate aici. *Planul anual anti-sărăcie și promovare a incluziunii sociale*[5], elaborat de Guvernul României în iulie 2002, se vrea un angajament de a opera modificări radicale în politica economică și socială. Ca și în alte țări, este vorba nu numai de sărăcie ca atribut al vieții unei majorități a populației românești, dar și de **un proces continuu de sărăcire,** care face ca noi și noi

[5] *Planul național anti-sărăcie și promovare a incluziunii sociale,* iulie 2002, Guvernul României.

contingente de oameni şi categorii socio-profesionale să cadă în starea de sărăcie, ca urmare a restructurărilor continue ale unor sectoare şi ramuri ale economiei naţionale a căror eficienţă, în condiţiile modernizării şi tehnologizării, este tot mai scăzută, dar şi datorită unui amplu şi fără precedent fenomen de corupţie ce a afectat întreaga viaţă socială.

Dar, dacă se poate vorbi de o sărăcire ca atribut al dezvoltării, care ar putea fi anticipată şi redusă ca pondere socială şi intensitate economică, în ţara noastră, sărăcirea are şi alte sorginţi decât restructurarea, modernizarea, racordarea la cerinţele de integrare europeană sau mondială sau „moştenirea istorică", la care se face adesea pe nedrept trimitere, deşi, în fapt, nici până acum guvernele postdecembriste n-au putut s-o egaleze pe plan economic. Este vorba de sărăcirea inadmisibilă şi imorală determinată de actele de corupţie care s-au extins într-o proporţie fără precedent, afectând toate domeniile vieţii sociale. În ţara noastră sărăcia a devenit endemică pentru că şi corupţia a devenit endemică, iar acolo unde este corupţie corolarul ei nu poate fi decât sărăcia.

În perioada de tranziţie, se arată în Programul naţional anticorupţie, se poate vorbi de o adevărată explozie a sărăciei, desfăşurată în toate direcţiile, anume: un proces de sărăcire a majorităţii populaţiei, de extindere a sărăciei severe şi a sărăciei extreme, urmat de excluderea socială, polarizarea socială care se adâncesc fără precedent (5, p. 90–91).

Ceea ce şochează (nu surprinde) este faptul că în Programul naţional anticorupţie nu se vorbeşte despre corupţie ca unul dintre cei mai puternici factori generatori de sărăcie, ci doar printre altele, la paragraful „Dezorganizarea controlului social" (5, p. 92–93). Sunt analizate de sine stătător toate fenomenele economice, sociale, organizaţionale, dar nu corupţia, care este redată doar în câteva fraze, trecător, deşi trebuia să i se acorde un spaţiu mult mai mare de analiză, având în vedere amplitudinea şi consecinţele ei negative în efortul general de reducere a sărăciei şi de creştere a bunăstării întregii populaţii. Să fii fost în acest fel evitaţi „baronii locali" ai PSD despre care se scrie cu majuscule în ziare? Sau să se confirme ideea că noi avem corupţie, dar nu avem corupţi, mai ales în partidul de guvernământ?

Oricum, cert este că Preşedintele ţării, Ion Iliescu, vorbind în Parlament despre starea naţiunii, a cerut organelor de drept să aspreasă legile împotriva celor vinovaţi de corupţie şi să-şi folosească întreaga capacitate pentru a-i îndepărta din viaţa publică şi a restaura încrederea populaţiei în instituţiile publice. După opinia noastră, nici Parchetul Naţional Anticorupţie, înfiinţat în 2002, nu poate face prea mult dacă lucrează cu un număr insuficient de procurori la sutele de cazuri de mare corupţie.

După relatarea, pe scurt, a situaţiei din ţara noastră, în continuare, vom analiza un alt proces care ar duce la reducerea sărăciei, dacă nu la eliminarea ei, anume, în limbaj american, *empowerment* sau în româneşte, *împuternicirea* săracilor pentru a-şi lua destinele în propriile lor mâini.

Deepa Narayan şi colaboratorii ei din Banca Mondială, după studiul sărăciei la scara globului, au ajuns la concluzia că – pentru această mare „mută" (*voiceless*) şi „fără putere" (*powerless*) a oamenilor săraci, privaţi de drepturile lor elementare

la o viață decentă, în demnitate și respect, dobândită prin muncă, participare la viața economică, socială, politică a comunității și chiar a țării – trebuie elaborată o strategie de antrenare și utilizare complexă a lor. Cum? Conferindu-le drepturi economice, politice, sociale și culturale și pregătindu-i pentru exercitarea lor, investind în bunurile și serviciile de care ei au nevoie, dându-le învățătură, cultură, informații, făcându-i participanți la viața socială, economică și politică a comunității de viață și învățându-i să tragă la răspundere pe oficialii de stat, responsabili de destinele lor, printr-o mai bună organizare pentru a fi mai bine auziți. Această strategie complexă, multilaterală și de lungă durată de „împuternicire" a oamenilor săraci, de includere a lor pentru a-i aduce în rândul celorlalți membri ai societății, cu drepturi egale la muncă, beneficii, cultură și informație, demnități, reponsabilități se numește *empowerment*.

Conținutul și direcțiile de desfășurare la scară mondială ale acestui proces sunt redate de Deepa Narayan în volumul *Empowerment and Poverty Reduction. A Sourcebook*, The World Bank[6].

Termenul *empowerment*, ca atare, este greu de tradus în multe limbi. Nici în limba română nu are un echivalent fidel, inclusiv în termenul împuternicire. El poate fi mai bine înțeles contextual. În diferite țări, în care s-au efectuat cercetări, *empowerment*-ul a dobândit diferite semnificații. O explorare a termenilor locali asociați lui arată o mare varietate de semnificații. Acest termen include următoarele sensuri: control, auto-control, încredere în sine, opțiune proprie, viață în demnitate în concordanță cu valorile proprii, capacitate de a lupta pentru drepturile cuiva, independență, a lua decizii proprii, a fi liber, conștiință, capabilitate, putere economică etc. Aceste semnificații se regăsesc întipărite în sistemul local de valori al fiecărei comunități locale sau naționale și sunt redate în discuțiile cu subiecții cercetărilor (6, p. 13–14).

Empowerment-ul are o valoare intrinsecă, în sine, dar și o valoare instrumentală. Este relevant la nivel individual și colectiv și poate fi economic, social sau politic, adică poate să semnifice **putere economică** reflectată în bunuri materiale, pământ, animale, casă, economii, bijuterii etc., **putere socială**, redată într-un statut social ridicat, de prestigiu, cu multe conexiuni sociale sau **putere politică** exprimată în calitatea de reprezentant al oamenilor într-un organism de decizie la nivel local, regional sau național.

În sensul său cel mai larg, *empowerment* înseamnă creșterea libertății de alegere și acțiune. Mai mult, înseamnă creșterea autorității și controlului cuiva asupra resurselor și deciziilor care afectează viața unui individ, grup sau a unei comunități. Pe măsură ce oamenii exersează în mod real alegerea, ei dobândesc un rol crescând asupra vieților lor. Întrucât oamenii săraci au puține posibilități de a alege, din cauza lipsei de putere de a negocia în termeni mai buni propriile lor interese cu instituțiile cu care intră în contact, atunci s-a considerat că o definiție mai relevantă

[6] Deepa Narayan, 2000, *Empowerment and Poverty Reduction, A sourcebook*, The World Bank, Washington D.C., USA.

pentru operațiile Băncii Mondiale în diferite țări ar putea fi aceasta: ***Empowerment* este creșterea bunurilor și capabilităților oamenilor săraci de a participa în, de a negocia cu, de a influența, controla și face responsabile instituțiile care afectează viețile lor** (6, p. 14).

Deoarece sărăcia este multidimensională, oamenii săraci, pentru a scăpa de starea de sărăcie, au nevoie de o seamă de bunuri și capabilități la nivel individual, precum: sănătate, educație, pământ, bani, locuință, iar la nivel colectiv de abilitatea de a se organiza, de a se mobiliza, de a lua măsuri pentru a rezolva problemele lor.

Împuternicirea bărbaților săraci și a femeilor sărace impune înlăturarea barierelor instituționale formale și informale, care îi împiedică să ia măsuri de îmbunătățire a vieții lor – individual sau colectiv – și le limitează opțiunile. Instituțiile formale cheie includ legile, regulile și reglementările susținute de state, piețe, societate civilă și agenții internaționale; instituțiile informale includ normele de solidaritate socială, excluderea socială și, printre altele, corupția (6, p. XVIII și XIX).

Realizarea *empowerment*-ului nu este o operație simplă. El semnifică un proces revoluționar, am putea spune, întâi la scară națională și apoi la scară globală. Ca ordine istorică, el consolidează un alt proces lansat pe la jumătatea anilor 1980 de Mihail M. Cernea prin lucrarea „*Putting People First*"[7]. Dacă el a făcut o breșă în modul de gândire și implementare a programelor de dezvoltare, **punând oamenii, ca adevărații creatori de valoare și plusvaloare, în primul rând în proiectele de dezvoltare** și trecând pe locul al doilea factorul economic și tehnic, acum, Deepa Narayan, merge mai departe, **aducând în prim plan oamenii săraci a căror umanitate și demnitate vrea s-o recupereze**. Acest al doilea pas spre promovare la statutul de oameni egali – în drepturi, aspirații și beneficii a bărbaților săraci și a femeilor sărace cu ceilalți semeni ai lor – nu este mai puțin revoluționar decât primul. Elaborarea teoretică a acestor două abordări tocmai la Banca Mondială ne dă speranța că, prin misiunea ei de a orienta politicile interne o dată cu împrumuturile acordate țărilor, va putea influența și procesul de a face din oameni imperativul oricăror proiecte de dezvoltare, ca și pe cel de *empowerment*, de a dirija strategiile de reformă spre a da putere economică, cultural-educațională, politică oamenilor săraci și de a-i face conștienți de forța lor economică, socială, culturală pe care trebuie s-o exerseze în folosul lor și al societății.

Deși și noi și autorii acestor inovatoare paradigme de gândire suntem conștienți de cota lor mare de idealism și dezirabilitate, totuși, elaborarea lor constituie un neprețuit câștig pentru știință, în primul rând, și pentru societate, în al doilea rând. Ele presupun o profundă schimbare de mentalitate, de mod de gândire, în abordarea vieții, a muncii, a organizării societății, de acțiune și comportare de către decidenți, politicieni, practicieni și de către toți oamenii, inclusiv cei săraci.

[7] Michael M. Cernea, 1984, *Putting People First. The Position of Sociological Knowledge in Planned Rural Development*, Keynote Opening Address for the VI th World Congress for Rural Sociology, Manila, The Philippines, December 15–21, 1984.

Realizarea în practică a *empowerment*-lui nu are loc de la sine. Va fi rezultatul unui îndelungat proces social la scara istoriei şi a globului. El trebuie să se desfăşoare pe ambele dimensiuni ale existenţei – timpul şi spaţiul – deoarece şi sărăcia, polul său opus, ca şi întreaga viaţă se desfăşoară pe continuum-ul spaţio-temporal. Deoarece statul este cel care creează condiţiile în care oamenii săraci şi alţi actori iau decizii, nucleul central al lucrării Deepei Narayan îl constituie **reforma de stat,** care se referă la perfecţionarea instituţiilor centrale şi locale, la perfecţionarea guvernării naţionale şi locale, a sistemului judiciar care să asigure suportul *empowerment*ului şi investiţiile în organizaţiile oamenilor săraci. Rezultatele reformei instituţiilor statului se vor reflecta în guvernare şi justiţie mai bune, servicii de bază funcţionale (sănătate, educaţie, apă potabilă, încălzire, igienă etc), acces mai echitabil la pieţe şi servicii de business, societate civilă consolidată, organizaţii puternice ale săracilor, bunuri şi libertăţi de alegere crescânde.

Autoarea afirmă din primele pagini că nu există un singur model de *empowerment* (7, p. 17). În fiecare ţară el poate îmbrăca forme deosebite. Totuşi, cu toată diversitatea formelor de expresie a *empowerment*-ului, anumite elemente-cheie se regăsesc în toate situaţiile în care eforturile de *empowerment* sunt reuşite. Acestea sunt: accesul la informaţie, includerea/participarea, responsabilitatea şi capacităţile organizaţionale locale. Aceste elemente-cheie acţionează sinergic şi accentuează latura revendicativă a guvernării (7, p. 18).

1. **Accesul la informaţie** este elementul-cheie dacă se pleacă de la premisa că informaţia înseamnă putere. Oamenii neinformaţi nu pot accede la putere, nici nu pot cere ca cei ce le dirijează destinele să fie responsabili. Informaţia în dublu sens, de la guvern la cetăţeni şi de la cetăţeni la guvern, este fundamentală pentru o cetăţenie responsabilă şi un guvern sensibil şi răspunzător în faţa cetăţenilor. Cetăţenii informaţi sunt mai bine echipaţi să utilizeze oportunităţile, să-şi exercite drepturile şi să facă responsabili actorii de stat sau din afara lui, pentru deciziile pe care le iau.

2. **Includerea/participarea**. Abordarea prin prisma *empowerment*-ului a participării tratează oamenii săraci în calitate de co-producători, cu autoritate şi control asupra deciziilor şi resurselor. Includerea oamenilor săraci şi excluşi la luarea deciziilor este fundamentală pentru a fi siguri că resursele publice limitate, realizate pe baza cunoştinţelor şi priorităţilor locale, vor determina angajarea lor la schimbare.

3. **Responsabilitatea.** Funcţionarii de stat, funcţionarii publici, furnizorii privaţi, patronii, politicienii trebuie să fie făcuţi responsabili de către oamenii săraci, de către cetăţeni pentru politicile şi măsurile care afectează bunăstarea lor.

4. **Capacităţi organizaţionale locale.** Aceasta se referă la abilitatea oamenilor de a lucra împreună, de a se organiza, de a mobiliza resursele pentru a rezolva problemele de interes comun. Se ştie că grupurile şi comunităţile organizate au mai multe şanse de a-şi face auzită vocea şi de a li se împlini cerinţele.

Cele 4 elemente sunt deja incluse în proiectele viitoare ale Băncii, deşi investiţiile în capacităţile organizaţionale locale sunt cel mai puţin dezvoltate.

Abordarea, din perspectiva *empowerment*-ului, poate fi aplicată la o largă paletă de domenii de activitate. Deepa Narayan ilustrează în lucrarea sa cu

următoarele domenii: furnizarea de servicii de bază; îmbunătățirea guvernării locale; îmbunătățirea guvernării naționale; dezvoltarea pieței orientate spre săraci; accesul oamenilor săraci la justiție.

Această strategie urmărește, pe de o parte, să apropie guvernarea de cetățeni și de cei ce lucrează la nivelul comunității, iar pe de altă parte, să întărească latura revendicativă a guvernării pentru a-i crește eficiența publică. Lucrarea dezvoltă toate aceste domenii ținând seama de elementele-cheie pentru a oferi modele practice de *empowerment*. La această metodologie, bine pusă la punct de autoare, se mai adaugă faptul că, în a doua parte a lucrării, oferă cazuri concrete de *empowerment* din cercetările-acțiune întreprinse de Banca Mondială în diferite țări ale lumii, care confirmă și îmbogățesc aspectele teoretice tratate de autoare.

Lucrarea Deepei Narayan este de o noutate și originalitate greu de redat în cele câteva pagini pe care le-am scris drept corolar la *Vocile săracilor*. **Ea merită o traducere integrală în toate țările** pentru a deveni un instrument de lucru prioritar pentru cetățeni, care trebuie să fie instruiți cum să-i facă responsabili pe guvernanți, politicieni, furnizorii de servicii, oficialii de stat sau particulari pentru politicile și acțiunile pe care le întreprind și care le afectează din plin viața. Lucrarea trebuie în aceeași măsură cunoscută de decidenții, de la toate nivelurile, pentru a înțelege că oamenii săraci și cetățenii în general nu se mai lasă conduși cu vechile metode, lipsite de transparență, de sensibilitate și responsabilitate față de ei. Iar dacă situația nu se îmbunătățește, responsabilizarea lor va fi realizată de către organele de justiție reformate și orientate spre săraci și spre omul de pe stradă.

Concluzia studiului nostru, și a cărții Deepei Narayan, este că sărăcia nu poate fi redusă pe scară largă fără utilizarea energiei, îndemânării și motivației milioanelor de oameni săraci din întreaga lume. Cartea ei oferă un cadru teoretic și strategii practice, care pun în centru forța interioară și imensa bogăție a potențialului fizic, intelectual, cultural și profesional, neutilizat încă până acum de societate, de care dispun oamenii săraci sau sărăciți peste noapte, potențial care poate fi o bază solidă pentru a-i scoate din sărăcie și a ajunge, astfel, la un trai decent și, de ce nu, prosper întreaga societate umană de pe mica planetă albastră, numită pământ.

Abordarea din perspectiva *empowerment*-ului a reducerii sărăciei presupune multiple mutații sociale și individuale. Deepa Narayan reține trei. O schimbare de mentalitate, de la a vedea oamenii săraci ca problemă, la a-i vedea ca parteneri esențiali la reducerea sărăciei. O schimbare în relațiile dintre oamenii săraci și sistemele formale, care le dă posibilitatea celor săraci să participe la deciziile care le afectează viețile. Și o schimbare în instituțiile formale și informale pentru a le face mai sensibile la nevoile și realitățile oamenilor săraci.

Așa cum arăta Președintele Băncii Mondiale, James D. Wolfensohn, în *The World Annual Report 2002*,[8] dezvoltarea globală nu poate fi realizată fără un real

[8] James D. Wolfensohn, *Message from the President of the World Bank and Chairman of the Board of Executive Directors*, The World Bank Annual Report, 2002, Volume 1, în Year Review, The World Bank, Washington D.C., USA.

parteneriat între țările bogate și țările sărace pentru că nu există două lumi. Există o singură lume și în această lume sărăcia este un dușman comun. „Într-o lume în schimbare, noul parteneriat al națiunilor poate aduce o schimbare în viețile oamenilor săraci. Timpul pentru acțiune a sosit. Oportunitățile sunt aici. Noi trebuie să fim fermi în lupta împotriva sărăciei și să avem ca țel o drastică reducere a sărăciei în timpul vieții noastre, de dragul copiilor noștri. Trebuie să ne angajăm în fața noastră să realizăm o lume liberă de sărăcie și inclusivă, cu vigoare reînnoită" (8, p. 4).

Lucrarea Deepei Narayan despre *empowerment* deschide drumul spre cunoașterea acestei lumi și spre înțelegerea că, prin eforturile conjugate ale tuturor, se poate ajunge la mult visatul deziderat de a făuri o lume mai bună și mai dreaptă pentru TOȚI.

CERCETAREA MONOGRAFICĂ A REALITĂȚII SOCIALE – UN PROGRAM DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ

IRINA CRISTEA

A. Cercetarea prezentă asumă teza weberiană cu privire la modalitatea de apropiere de realitate, anume: perspectiva din care se abordează realitatea depinde de obiectivele care se urmăresc în cercetarea ei.

Anterior procesului de identificare și analiză a unor complexe de organizare a cunoașterii științifice sociologice – cum sunt programele de cercetare științifică – s-a adoptat perspectiva realistă de abordare a unei realități epistemice și socio-istorice, anume cunoașterea științifică în sociologia românească.

Fundarea multiplă a cercetării noastre ne-a obligat, pe de o parte, la o abordare integrativă, pe de altă parte, la un stil de gândire sintetic.

Rezultatele semnificative ale cercetărilor din unele discipline metaștiințifice, precum sociologia și istoria științei – care au pus în relief aspectele instituționale și colective ale activității de cunoaștere științifică – ne-au sugerat considerarea atât a influenței structurilor sociale asupra conținutului cognitiv al întreprinderii științifice, cât și a rolului muncii și creației științifice individuale.

Tipul de abordare asumat în investigația noastră este în acord cu acel tip de definire a științei care reține următoarele:

1. știința este o activitate de cooperare producătoare în primul rând de teorii științifice;
2. agenții principali ai producerii cunoașterii științifice (în știința contemporană) sunt comunitățile științifice care interacționează în mod specific cu societatea;
3. elementele de expresie și organizare a cunoașterii științifice au o dinamică influențată în timp de evoluția comunităților științifice care le generează[1];
4. continua acomodare dintre arhitectura activității practice și nevoile sociale, pe de o parte, și ansamblul de criterii și norme de evaluare a importanței economice, sociale, morale, culturale a proceselor și produselor generatoare de cunoaștere științifică, pe de altă parte.

[1] J.D. Sneed, *Schimbările științifice revoluționare: o abordare formală*, în: I. Pârvu (Ed): *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antropologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 447.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr. 3–4 p. 307–316, București, 2003

Subliniem că abordarea integrativă a cercetării, creației și producției sociologice științifice oferă o imagine mai clară: *1.* a cunoașterii științifice sociologice ca instituție, *2.* a cunoașterii sociologice finalizate[2]. Abordarea integrativă, consecință a adoptării perspectivei realiste, permite atingerea obiectivului investigației, anume: evidențierea unor schimbări în natura cercetării științifice, schimbări care au condus la proiectarea și înfăptuirea de programe de cercetare care angajează resurse intelectuale, sociale și de timp care depășesc capacitățile unui cercetător, impunând cooperarea și organizarea instituțională a cunoașterii științifice. Înțelegerea cercetării științifice sociologice ca: *1. activitate de cooperare organizată și orientată social* în vederea, *2. obținerii de informație* (sub condiția unui sistem noțional necontradictoriu), *3.* pe baza stabilirii unui consens teoretico-metodologic, impune o abordare metodologică complexă a procesului de cunoaștere științifică și a unităților sale de expresie și organizare (aici: programul de cercetare științifică).

Intenționând investigarea unei activități de cercetare consensuală, s-a descris și reconstruit generarea, creșterea și finalizarea unui program de cercetare științifică, prin folosirea categoriilor și conceptelor: „paradigmă științifică"[3]; „teorie-element", „nucleu teoretic", „extensiune a unei teorii"[4]; „consens"[5], „program de cercetare științifică"[6]. S-a făcut exercițiul permanentei adaptări a acestor categorii ale analizei activității de cunoaștere din științele empirice, în sens larg, la analiza activității de cunoaștere științifică sociologică.

Într-un context epistemologic special[7], Im. Lakatoș a făcut o amplă demonstrație, bazată pe studii epistemologice, metodologice și de istoria științei empirice, în favoarea promovării ideii că programul de cercetare științifică (= o succesiune de teorii) este o unitate descriptivă tipică a realizării științifice semnificative. În prima fază a cercetărilor anume aceea a definirii și identificării unității de analiză *program de cercetare științifică*, s-a adoptat nu punct de vedere sugerat de „metodologia programelor de cercetare" elaborată de Im. Lakatoș[8]:

1. Cercetarea științifică este afectată de schimbarea de probleme în seriile teoriilor științifice;

2. Se pornește de la un program genuin;

3. Programul constă în reguli metodologice;

a) ce căi de cercetare să evităm (euristica negativă)[9];

[2] Aici, „finalizarea" reprezintă modalitatea de tematizare a exigențelor externe la nivelul cunoașterii teoretice.

[3] Thomas S. Kuhn, *Noi reflecții despre paradigme,* în: Th. S. Kuhn: *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință,* București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 334–359.

[4] J.D. Sneed, supra, nota 1.

[5] M.Bliset, *Politics in science,* Boston, Little Brown & Co, 1972, p. 94–130.

[6] Im. Lakatoș, *The Methodology of scientific research programs,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978; C. –U. Moulines, *Theory – Nets'and the evolution of theories;* apud I. Pârvu, *Introducere în epistemologie,* București, Editura Științifică și Encilopedică, 1984.

[7] Im. Lakatoș, *op. cit.,* contextul: controverse privind problema demarcației / testării.

[8] *Ibidem.*

[9] Euristica negativă specifică sâmburele tare al programului care, prin decizie metodologică, este „irefutabil".

b) ce căi de cercetare să urmăm (euristica pozitivă)[10];

4. Puterea euristică a programului de cercetare științifică este definită de strategia de producere și asimilare a respingerilor;

5. Critica programului de cercetare științifică este un lung proces prin care se promovează progresul științei.

S-a arătat[11] că în momente *cruciale* de fundamentare a unor direcții de cercetare științifică se acceptă noi *unități istorice* de expresie, organizare și apreciere metodologică a cunoașterii științifice disciplinare; o astfel de *unitate istorică* este *programul de cercetare științifică.*

În a doua fază a investigațiilor, analiza de program, s-a stabilizat un nou punct de vedere, consistent cu cel anterior, dar mai spornic pentru realizarea obiectivului nostru, de evidențiere și analiză a unui tip de „unitate istorică" de expresie, organizare și apreciere metodologică a cunoașterii științifice disciplinare.

Pentru o analiză realistă a programului identificat, episod al evoluției istorice a cunoașterii științifice sociologice românești, s-a adoptat un tip de analiză[12] care consideră conceptele primitive: *1.* evoluția unei noi teorii și/sau metode[13]; *2.* relația de anterioritate a unui construct teoretic în raport cu altul; *3.* comunitatea științifică.

Întrucât s-a asumat reprezentarea conform căreia știința contemporană este o activitate umană preponderent colectivă, a cărei raționalitate poate fi stabilită cu un înalt grad de verosimilitate doar dacă se îmbină analiza epistemologică cu analiza activităților de grup, s-a considerat că este avantajos, din punctul de vedere al cercetării intenționate, să se folosească o definiție a conceptului primitiv *comunitate științifică,* care să combine elemente definiționale ale conceptului propuse de Th. S. Kuhn[14] și de J.D. Sneed[15]. *Comunitatea științifică* desemnează: *1.* un grup de oameni, care *2.* realizează relațiile de comunicare intragrupale într-un *„limbaj științific* particular; *3.* membrii unui astfel de grup *acceptă* și *dispun în comun* de o anumită mulțime de paradigme, un anumit set de tehnici de observare și măsurare; *4.* în cadrul grupului, anumiți membri admit în limbajul științific și în *utilajul* cercetării anumite propoziții (interpretări) și anumite tehnici și instrumente de cercetare.

Din perspectivă realistă *analiza de program* trebuie să ia în considerare faptul că cercetarea științifică contemporană este, așa cum argumenta J. Ziman[16], o activitate de cooperare care este organizată social și orientată social.

Procesul evoluției cunoașterii în cadrul unui program de cercetare științifică, desfășurat de o comunitate științifică, presupune *consensul științific* definit, aici, ca *regulă*

[10] Euristica pozitivă devine calea de „asigurare" a relativei autonomii a științei.

[11] E. Mc. Mullin, *The Fertility of Theory and the Unit for Appraisal in Science;* în: R.S. Cohen et. al (Eds) *Essays in Memory of Im. Lakatoś,* Dordrecht: Reidel, 1976.

[12] cf. C. –U. Moulines; supra, nota 6.

[13] Evoluția unei teorii și/sau metode poate fi descrisă ca o succesiune istorică de procese de generare epistemică, ca o parcurgere de perioade determinabile pe intervale de numere întregi de ani.

[14] supra, nota 3.

[15] supra, nota 1.

[16] J. Ziman, *Public Knowledge.* Cambridge, Cambridge University Press, 1968 – apud I. Pârvu, *Introducere în epistemologie,* București, Editura Științifică și Enciclopdedică, 1984.

de legitimare a cunoaşterii. Consensul ştiinţific este sursă a *permanenţei* paradigmei[17] programului de cercetare ştiinţifică. Gradul consensului ştiinţific este influenţat de factori extraştiinţifici dar şi de trăsăturile comunităţii ştiinţifice (tipul stratificării ei, tipul de relaţionare practicat, tipul finalizării ş.a). Comunitatea ştiinţifică apare, pe de o parte, ca unitate socială de validare a rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice şi ca agent al acesteia, pe de altă parte ca spaţiu al interdependenţei dintre ştiinţă şi structura socială. Comunitatea ştiinţifică este spaţiu al *ecologizării* cunoaşterii ştiinţifice.

Avantajele analizei de organizări complexe, precum sunt programele de cercetare ştiinţifică, sunt cel puţin trei: oferă o deschidere spre o rezolvare progresivă a problemelor legate de *fundarea multiplă* a cunoaşterii ştiinţifice; oferă puncte de sprijin pentru înţelegerea problematizării valorii mijloacelor de cercetare; extinde cadrele înţelegerii standardelor de raţionalitate a cunoaşterii ştiinţifice[18].

B. 1. Ca şi în cazul altor programe de cercetare ştiinţifică *uniparentale*[19], fondatorul programului ştiinţific *cercetarea monografică a realităţii sociale*, Dimitrie Gusti, şi-a iniţiat programul printr-un *studiu de direcţie* (lecţia inaugurală, ţinută la 8 aprilie 1918, „Introducerea la cursul de *Istoria filosofiei greceşti, Etică şi Sociologie*"[20]). În această schiţă de program, Dimitrie Gusti, evaluând că studiul problemelor sociale româneşti trebuie să devină îndatorire a omului de ştiinţă, a stabilit ca sarcină pentru cursul său, ca acesta să fie un element de sprijin în formarea gândirii studenţilor, iar pentru seminarul pe care l-a organizat şi condus, să fie cadru de formare de elite profesionale („personalităţi creatoare de valori ştiinţifice"). În cadrul seminarului trebuia să aibă loc familiarizarea studenţilor cu problemele sociale ale actualităţii româneşti şi formarea deprinderii de a le cerceta metodic cu instrumentele validate ale specializării lor.

2. Pentru D. Gusti „problema problemelor" era, într-o „tradiţie eroică", realizarea existenţei viitoare, anume „realizarea pe o linie ascendentă"[21]. Această problemă a realizării (ce putem şti?; ce trebuie să facem?; ce nu este permis să sperăm?) Gusti a explicitat-o în *1. problema cauzalităţii* (problema genezei realului, „problema cadrelor şi problema voinţei sociale care formează personalitatea socială")[22]; *2. problema existenţei* (problema esenţei realului; problema fundamentală; omul şi stările societăţii); *3. problema realizării realului* (problema viitorului; o „realizare maximală a omului şi o realizare a stărilor")[23].

Dimitrie Gusti considera că specificul societăţii, ca domeniu al realului, constă în faptul că ea acţionează asupra ei însăşi, este spaţiu al determinismului social.

[17] Aici, paradigmă: model teoretic şi metodologic din care se naşte o tradiţie de cercetare; acord privind obiectivele cercetării, mijloacele legitime de cercetare, problemele de cercetat, direcţiile investigaţiilor.

[18] cf. I. Pârvu, *Premise pentru o perspectivă interdisciplinară în teoria ştiinţei*, în *Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană*, Bucureşti, Editura Politică, 1980.

[19] Amintim aici de programele de cercetare ştiinţifică fundate de V. Pârvan, de N. Iorga.

[20] cf. D. Gusti, *Sociologia militans*, Bucureşti, Editura I.S.R., 1939.

[21] D. Gusti, *Opere V. Fragmente autobiografice. Autosociologia unei vieţi. 1880–1955*, Bucureşti, Editura Academiei, 1971, p. 394.

[22] *Ibidem*, p. 394.

[23] *Ibidem*, p. 395.

Ca urmare, corelatul ontic al unității problemelor este integralitatea dinamic temporală a realizării. Realizarea formează un întreg; D. Gusti argumenta: „întregul acesta formează o plămădeală de ceva care aparține trecutului, prezentului și mai ales viitorului"[24]. Profesorul D. Gusti aprecia că natura legăturii dintre prezent și viitor dă posibilitatea creării unui nou criticism social fundamentat teoretic printr-un sistem și susținut metodologic printr-o critică a metodei de cunoaștere care să culmineze cu formularea structurată a metodelor monografice [25].

3. Tipul sintetic al gândirii gustiene, structurant de cuprinzătoare arhitecturi teoretice și metodologice, sensibil de armonie (non-contradictoriu) și unitate, și-a găsit o originală realizare într-un construct teoretic de o evidentă suplețe semantică: sistemul de sociologie. Gusti însuși își înțelegea sistemul ca pe un „tablou sintetic și explicativ" și lămurea că acest produs teoretic are „frumoasa menire de a pune capăt tuturor contradicțiilor dintre diferite sisteme de gândire contemporane, așa încât prezintă un fel de sinteză a gândirii sociale. Aici își dă întâlnire tot ce este controversă și se dizolvă, se concentrează într-o gândire nouă"[26].

După o metodă consecvent folosită de-a lungul întregii sale activități științifice, metoda diaporematică[27], D. Gusti a analizat critic serii de poziții subordonate unor perspective diferite de explicare a realității sociale pentru ca, în cele din urmă, să propună propria formulare teoretică ca un fel de sinteză a gândirii sociale.

4. Prețuirea arătată „cunoașterii folositoare", cunoașterea care fundamentează acțiunea socială, a rodit în activitatea lui Dimitrie Gusti; adept al „idealismului", al practicii sociale orientată de cunoașterea științifică metodic dobândită, el a procedat la formularea și aplicarea unui program de cercetare științifică a realității sociale românești al cărui obiectiv era să ofere cunoaștere pentru acea acțiune care să ducă la realizarea maximală a personalităților sociale. Caracteristic programului gustian este echilibrul reflectiv realizat între teoretic și metodologic, între nucleul teoretic al programului (sistemul original de sociologie teoretică) pe de o parte, și euristica negativă și euristica pozitivă a sociologiei monografice, pe de altă parte. Argumentul gustian era că doar acțiunea socială bazată pe o concepție teoretică clară privind societatea poate conduce la realizarea maximală a personalităților sociale, exigență a realizării ascendente a realității sociale. Raționalitatea științifică teoretică conjugată cu raționalitatea practică impune, aici, principiul „legătura cu faptele", îmbinarea sociologiei cu metoda monografică[28].

Realismul critic a orientat formulările de bază ale programului genuin, dar și ale unora dintre extensiunile sale ulterioare, extensiuni care i-au dat programului,

[24] *Ibidem*, p. 383.

[25] *Ibidem*, p. 383.

[26] *Ibidem*, p. 386.

[27] Ca metodă de expunere și construcție, metoda diaporematică este folosită în cercetarea care se depășește mereu; ea conduce la o bună punere a problemei.

[28] D. Gusti, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiuni*, București, Editura ISSR, 1940, vol. I, p. 79: „Sociologia este menită să întregească empirismul [...] într-un nou edificiu de știință. Descrierea se completează cu explicația, observația întâmplătoare și fragmentară se organizează în cercetare sistematică și integrală. Aceasta este sociologia monografică".

centrat pe interesul cercetării sistematice şi integrale, profilul „evolutiv progresiv". În această strategie „sociologia monografică" şi „realismul critic" sunt corelaţiile necesare ale programului de cercetare ştiinţifică sociologică a realităţii sociale; sistemul de sociologie gustian, bivalent, funcţionează ca „nucleu teoretic" al programului, dar şi ca „schemă logică" în cercetarea monografică a faptului concret. Dimitrie Gusti argumenta: „sociologia nu se poate constitui ca o ştiinţă de speculaţie pură şi nici ca o strângere neordonată de material, ea nu poate fi nici raţionalistă şi nici empiristă. Noi am indicat de la începuturile carierei noastre ştiinţifice legăturile necesare dintre raţiune şi realitate sub numele de realism critic. Tot de pe atunci datează şi proclamarea programatică a monografiei sociologice precum şi planul general al sistemului de cercetare a realităţii sociale"[29].

5. D. Gusti considera că specificul cunoaşterii ştiinţifice sociologice se dezvăluie în sociologia monografică; sinteză necesară între teorie şi fapte, între *formal* şi *material*. Cercetarea monografică (cercetarea sociologică ştiinţifică prin excelenţă, în sens gustian) a realităţii sociale, ca activitate de cunoaştere, este orientată; sub aspect logic-formal, ea este îndrumată, anume, de un sistem de sociologie, iar sub aspect material, este fundamentată de fapte, de problemele realităţii sociale[30]. Întrucât sistemul acceptă instanţieri, beneficiul cercetării îndrumată la nivel logic-formal de un sistem de sociologie se concretizează în faptul că acesta, oferind un instrument al cercetării metodice şi complete a obiectului de studiat, nu sărăceşte realitatea. Sistemul de sociologie, ca îndrumător al cercetării sistematice şi integrale a realităţii sociale, apare: *epistemologic,* ca instrument al realizării, al dublei sarcini – descriptivă şi explicativă – a cercetării ştiinţifice sociologice a realităţii sociale; *ontologic,* ca instrument al distingerii palierelor realităţii sociale şi a raporturilor dintre acestea, a statutului lor sub raportul constituirii, organizării şi corelării lor dinamice, instrument care mediază sesizarea specificului societăţii ca spaţiu al autodeterminării; *metodologic,* ca cel mai adecvat cadru de formulare a criteriului de instituire a unităţii de cercetare supusă investigaţiei[31].

[29] D. Gusti, *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale,* în: D. Gusti, T. Herseni, H.H. Stahl, *Monografia – teorie şi metodă,* Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 42.

[30] *Ibidem,* p. 42: „[S]ociologia monografică îmbină într-o nouă sinteză teoria cu faptele, dând celei dintâi un conţinut şi o fundamentare, iar celor din urmă o formă raţională şi o structură ştiinţifică. Iată pricina pentru care cercetările monografice întreprinse de noi sunt călăuzite de un sistem de sociologie cu un caracter logic-formal, rezultat al unei îndelungate experienţe ştiinţifice; sociologul nu este nici dogmatic, nici eclectic şi nici pragmatic; ci un sfredelitor şi cercetător neobosit, înarmat cu hartă şi compas, însufleţit de pasiune şi credinţă în ştiinţa societăţii cristalizată în sistemul ce la fiecare pas orientează şi se afirmă, pentru a aştepta găsirea confirmării lui în însăşi societatea de studiat".

[31] *Ibidem,* p. 43–44: „Sociologia este ştiinţa realităţii sociale; realitatea socială ni se înfăţişează sub forma unor unităţi concrete, multiple şi complexe, răspândite pretutindeni, cu variaţii după timp şi loc, încât stăpânirea ei ştiinţifică nu este posibilă de la masa de lucru şi nici numai cu ajutorul bibliografiei; ea trebuie cercetată direct în toate adâncimile şi toate amănuntele în care se găseşte. Este tocmai mijlocul pe care ni-l dau cercetările monografice. În felul acesta dispar deosebirile ce se fac de obicei între sociologia teoretică şi aplicată, generală şi specifică, universalistă şi individualistă, ori genetică, analitică şi sintetică, sistemul de sociologie preconizat de noi cuprinzându-le pe toate la un loc".

6. Sistemul de sociologie, de caracter logic-formal, nucleu al programului de cercetare științifică sociologică a realității sociale, definește, implicit, euristica negativă prin exigența de completitudine a cercetării și, explicit, euristica pozitivă prin caracteristicile sistematice (metodologic fixate în reguli de cercetare) cerute cercetării sociologice monografice.

Ca extensiune a aplicațiilor paradigmatice ale nucleului teoretic al programului de cercetare științifică sociologică a realității sociale s-au putut formula unitar, într-o euristică pozitivă, misiunile monografiei sociologice: științifică, educativă, administrativ-politică, culturală, etică[32]. Acest al doilea nivel, al euristicii pozitive, al programului de cercetare științifică sociologică a realității sociale a fost formulat de Dimitrie Gusti printr-o relație de subordonare conceptual-formală față de sistemul său de științe sociale[33]. În acest sistem a fost expusă, într-o elegantă organizare logic-conceptuală concepția gustiană despre reforma socială de proiectat și de înfăptuit[34]. Nevoile timpului (documentarea și lămurirea), problemele sociale ale noii păci au impus sociologia ca știință de sinteză și, după expresia lui Gusti, nu doar i-au dat „o coloratură românească"[35] ci și un „nou impuls și o nouă direcție potrivite cu momentul evoluției"[36]: cercetările monografice. Prin această nouă direcție de cercetare și nouă concepție asupra sociologiei ca „știință de sinteză"[37], D. Gusti încerca să influențeze emergența unor procese de constituire a unor reflecții realiste cu privire la posibilitățile și căile dezirabile de evoluție. În această intenție, cercetarea sociologică monografică a realității sociale românești urma să fie generalizată, continuă, organizată, îndrumată. În corelație cu deschiderea unei noi direcții în cercetarea sociologică a avut loc inițierea unui proces de constituire a unei sociologii românești[38] prin conținut, metodă, corpul cercetătorilor constituiți

[32] *Ibidem*, p. 44–66.

[33] M. Vulcănescu, *Dimitrie Gusti. Profesorul*, în: „Arhiva pentru Știință și Reforma Socială", Anul XIV, 1936, vol II, p. 1198–1287. „Cu o largă înțelegere dar nu lipsită de migală, Dimitrie Gusti urzește o viziune de ansamblu a vieții sociale și a științelor care se ocupă cu lămurirea ei. Astfel, ajunge treptat să constituie sistemul său de științe sociale, menit să lege, de o parte, sociologia și științele sociale particulare de etică și politică, pe de alta. Lucrarea sa din 1909, *Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethik*, în *Ihrem einheitlichen Zusammenhang. Prolegomena zu einem System*, e rodul acestor preocupări" (p. 207).

[34] D. Gusti, *Sociologia monografică, știință a realității sociale*, supra, nota 29, p. 61: „Omul de știință socială, după cunoașterea amănunțită a stărilor de fapt, ajunge pe nesimțite în mod logic să descopere tendințele de evoluție și idealul social spre care se îndreaptă societatea și apoi să formuleze un sistem politic al mijloacelor celor mai potrivite pentru înfăptuirile și schimbările sociale. Știința socială întemeiază și ajunge cu necesitate la concepția unor reforme sociale. Sistemul de cunoaștere integrală a vieții sociale pornește de la realitate ca să ajungă la ideal și la posibilitățile de realizare a idealului. Sociologia se întregește astfel cu Etica și Politica".

[35] D. Gusti, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, București, Editura ISSR, 1940, vol I, p. 59.

[36] *Ibidem*, p. 62.

[37] *Ibidem*, p. 63: Sociologia „ajută societății cercetate să se cunoască pe sine însăși, în structura și puterile ei de viață, încât să-i asigure o conștiință de sine realistă, care să o apere de rătăciri și descurajări".

[38] *Ibidem*, p. 65: „Românească prin material, prin metodă și prin cercetători, înfățișând nenumărate putințe de creație științifică, cercetarea monografică asigură din plin dezvoltarea unei sociologii românești".

într-o comunitate de muncă ştiinţifică în cadrul căreia s-au realizat cercetări individuale şi colective, rod al cooperării, dar şi al controversei. S-a recunoscut faptul că cercetările monografice, sub conducerea lui D. Gusti, au dus la constituirea unei şcoli sociologice[39].

7. Dimitrie Gusti a conceput „seminarul de sociologie", încă de la începutul carierei sale didactice universitare, ca pe un „institut de cercetări" destinat a circumscrie spaţiul intelectual şi instituţional de încercare şi stabilire a unei metode de cercetare sociologică a realităţii sociale[40]. Programul campaniilor monografice realizate în cadrul seminarului Catedrei de Sociologie, Etică şi Politică a Universităţii din Bucureşti în anii 1925 şi 1926 (la Goicea Mare şi, respectiv, la Ruseţ–Brăila), pe baza chestionarului de monografie sociologică, a fost revizuit în 1927, la Nerej–Putna, când s-a trecut la cercetarea integrală (în forma anchetei sociale) a unităţii sociale; în anul 1928, prin tipul de cercetare monografică realizat la Fondul Moldovei, din Câmpulung–Bucovina, s-a conturat mai clar teoria şi metoda monografiei sociologice. Atunci s-a realizat „muncă colectivă de cercetare la teren" pe baza sistemului sociologic al lui Dimitrie Gusti, care asigura un „studiu uniform asupra tuturor problemelor", şi pe baza unei tehnici monografice comune aplicată de „echipe speciale" care întocmeau „dosare comune"[41]. În 1929, în cadrul campaniei de la Drăguş-Făgăraş, s-au realizat studii amănunţite prin care s-au verificat încă o dată posibilităţile teoriei şi metodei monografice, astfel că la sfârşitul campaniei din 1930 (Runcu–Gorj) se putea spune: „Teoria şi metoda monografiei sociologice fiind complet alcătuite, de aici înainte campaniile de monografie sociologică se vor desfăşura după acelaşi sistem. Doar anumite îmbunătăţiri se mai adaugă, de la o campanie la alta"[42]. Cercetătorii dispuneau de aceeaşi teorie şi multiplicau aplicaţiile paradigmatice. Campania de la Cornova–Orhei, din 1931, încheia o etapă a vieţii comunităţii care se închegase, în acest cadru, în jurul profesorului Gusti; nu doar „monografia ajunsese o asociaţie de specialişti" dar şi „un mecanism foarte bine pus la punct a cărui funcţionare devenise aproape mecanică"[43].

Sistemul sociologic al lui D. Gusti avea statutul unui îndrumar teoretic şi metodologic[44] în vederea realizării deziderateloor cunoaşterii ştiinţifice sociologice

[39] H.H. Stahl, *Şcoala monografiei sociologice*, în „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială", Anul XIV, 1936, vol II, p. 1130–1165: „Această obligaţie luată atunci, de a lucra la constituirea sociologiei ştiinţifice pe calea monografiei sociologice şi, îndeosebi, prin studiul acelei părţi din realitatea socială românească pe care o constituia satul, a fost executată stăruitor de atunci încoace. Şcoala de Sociologie din Bucureşti este, totodată, rolul făgăduinţei dată atunci, la deschiderea celui dintâi curs. Iată una din acele potriviri între făgăduinţa dată şi cuvântul ţinut, între gând şi faptă, care constituie chezăşia maturităţii depline" (p. 1131).

[40] T. Herseni, *Şapte ani de cercetări monografice*, „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială", Anul X, 1932: „Monografia s-a născut ca o activitate universitară. Din grija profesorului Gusti de a-şi apăra studenţii de generalizările pripite, din încercarea d-sale de a le insufla cultul faptelor şi al amănuntelor semnificative şi singure. De aceea le-a propus contactul direct cu realitatea" (p. 574).

[41] H.H. Stahl, *op. cit.*, p. 1156.

[42] *Ibidem*, p. 1156.

[43] *Ibidem*, p. 1156.

[44] cf. Gh. Vlădescu-Răcoasa, *Profesorul D. Gusti. Viaţa, opera şi personalitatea lui*, „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială", Anul XIV, 1936, p. 1070–1093.

solidarizate cu interesul de identificare a tendințelor de evoluție a realității sociale, de caracterizare a unităților sociale studiate. Dispunerea de sistemul sociologic gustian, de către toți participanții la cercetarea sociologică monografică[45], a făcut posibilă munca științifică colectivă[46] prin folosirea aceloraşi metode de cercetare, a aceloraşi sisteme de clasare. În epocă, H.H. Stahl sublinia cu deosebire calitatea practică a sistemului sociologic[47] şi condiția de posibilitate a unei Şcoli sociologice promovatoare a unui program de cercetare științifică evolutiv progresiv.

8. Parafrazându-l pe A. Golopenția[48], vom spune că un tablou complet al ideilor călăuzitoare şi al activității Şcolii Sociologice de la București rămâne de făcut, însă ceea ce putem face acum este să indicăm modalitățile istoric realizate de interpretare a nucleului teoretico-metodologic al programului de cercetare științifică sociologică monografică a realității sociale românești.

În cercetarea noastră pornim de la realitatea că cei trei, cei mai importanți membrii ai Şcolii – M. Vulcănescu, T. Herseni, H.H. Sthal – aveau formații intelectuale diferite şi concepții diferite privind realitatea socială. Sistemul de gândire al fiecăruia dintre ei pornea de la un ansamblu de presupoziții ontologice, gnoseologice şi epistemologice diferit, dar fiecare dintre ei integra sistemul sociologic gustian, în accepțiune logic-formală, la nivel metodologic. Spațiul de unitate şi identitate al Şcolii ni se pare că este acesta, cel configurat de metodologia cercetării sociologice monografice concrete de teren.

Problema explicației, din cadrul sistemului de sociologie gustian[49], problemă de relevanță ontologică, epistemologică şi metodologică, a fost diferit interpretată, după cum cercetătorul sociolog asuma fie presupoziția dualismului ontologic şi exigența cunoaşterii prin motive (a înțelegerii) (T. Herseni I), fie presupoziția monismului ontologic şi exigența cunoaşterii prin cauze (H.H. Stahl). Fără a adopta presupozițiile gustiene în ansamblul lor, M. Vulcănescu a fost cel mai aproape de intențiile epistemologice şi metodologice ale profesorului Gusti prin decizia de a îmbina ştiința explicativă cu fenomenologia, de a uni „înțelegerea" ca prim moment al explicației cu studiul cauzalității[50].

[45] H.H.Stahl, *op. cit.*, p. 1312: „Sistemul monografiei sociologice nu este exclusiv un răspuns teoretic dat întrebărilor sociologiei, ci în primul rând este o bază pentru orice sociologie posibilă, o sistematizare a tuturor întrebărilor sociologiei".

[46] H.H.Stahl, *op. cit.*, p. 574: „Monografia şi-a întreprins cercetările, de la început, prin metoda colectivă de lucru".

[47] H.H.Stahl, *op. cit.*, p. 1311: Sistemul sociologic al lui D. Gusti: „a nu fi supărător pentru nici o gândire originală, el neexercitând nici un fel de teroare dogmatică asupra cercetătorului izolat, ci dimpotrivă, dându-i în mână o unealtă de lucru, cu întrebuințări multiple, cât se poate de comod".

[48] cf. „Sociologie românească", nr. 1–3, 1938, p. 93–95.

[49] Problema explicației în sistemul gustian este corelatul: *1.* concepției privind statutul sociologiei ca ştiință de sinteză socială, ca spațiu de interferență între ştiințele spiritului şi ştiințele naturii şi, deci, între ştiințele despre fapte şi ştiințele despre ideal; *2.* teoriei cadrelor vieții sociale, teorie care acordă aceeaşi demnitate „cauzelor" şi „motivelor" şi care afirmă posibilitatea inversării ordinii cauzale.

[50] M. Vulcănescu, *Publicațiile Şcolii românești de sociologie,* în: *Şcoala Sociologică a lui Dimitrie Gusti,* București, Editura Eminescu, 1998, p. 174–184: „metoda noologică doar ca un prim moment, necesar pentru studiul cauzalității fenomenelor complexe care deprind de un sistem de cauze interferente", p. 176.

Să observăm că metodologia subiacentă teoriei gustiene a explicației asumă ca necesare investigații susținute, atât prin metodele de cercetare empirică, cât și prin metodele noologice, de cercetare a semnificației. În acest cadru, definit de sistemul sociologic gustian, ca nucleu teoretico-metodologic al programului de cercetare științifică sociologică monografică a realității sociale, și-au găsit un spațiu de desfășurare și creștere, atât cercetările în care s-au folosit, preponderent, metodele inductive susținute de controlul înregistrării opiniilor prin observarea faptelor (H.H. Stahl), cât și cercetările în care a prevalat metoda cercetării înțelesurilor (T. Herseni I). Dacă în planul teoretic, în cadrul Școlii, existau deosebiri destul de importante, în planul cercetării sociologice monografice concrete exista o unitate de acțiune monografică[51]. Metoda monografică apărea ca o soluție la problema sociologiei ca știință, recunoscându-i-se capacitatea de a dizolva tensiunile create de diversitatea punctelor de vedere, a distincțiilor și a metodelor de cercetare din sociologie, constând în aceea că prin metoda monografiei sociologice se putea institui un acord privind sfera practică a cercetărilor concrete. Metoda monografiei sociologice, corelatul metodologic al nucleului teoretic al programului de cercetare științifică a realității sociale, nucleu care se prezenta ca un sistem de sociologie capabil să indice coerențele dintre condițiile și manifestările sociale, oferea posibilitatea sistematizării cercetărilor concrete integrale, bază pentru o explicație globală.

9. Presupoziția ontologică a realismului a fost externalist valorizată la nivel epistemologic, ceea ce a permis formularea premisei metodologice: „faptele unesc". Devenea posibil să se constituie, pe calea monografiei, o bază de date capabilă să furnizeze materialul pentru o explicație globală. Complexitatea sarcinii impunea cercetării: obiectivitate, profunzime a înțelegerii, integralitate, sistematicitate, o bună tematică a muncii colective.

Acesta a fost contextul în care s-au elaborat lucrări fundamentale ale Școlii, lucrări cu caracter teoretic și metodologic:

1. D. Gusti: *Sociologia monografică, știință a realității sociale;*

2. T. Herseni: *Teoria monografiei sociologice;*

3. H.H. Sthal: *Tehnica monografiei sociologice;*

4. M. Vulcănescu: *Teoria și sociologia vieții economice. Prolegomene la studiul morfologiei economice a unui sat.*

Acest efort de constituire a atras noi energii, structurate acțional (mișcarea monografică) și instituțional (Institutul Social), care au fost modulate de intenția de a stopa empirismul legislativ și de a promova organizarea vieții culturale.

[51] *Ibidem,* p. 176: „Oricare ar fi deosebirile de nuanțe teoretice, cele trei tendințe se întâlnesc în mod practic datorită exigențelor faptelor, în sensul că partizanii metodelor empirice sunt uneori autorii unor remarcabile studii asupra semnificației vechilor forme sociale, în vreme ce, dimpotrivă, noologiștii au publicat interesante studii de observație și comparație".

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, *Geneza modernă a ideii naţionale. Psihologie etnică şi identitate românească*, Bucureşti, Editura Albatros, 2001.

Uneori, câte un fragment din istoria filosofiei sau chiar din istoria culturii cade în desuetudine datorită unei inapetenţe hermeneutice. E drept, dacă se întâmplă astfel, putem bănui că e vorba doar despre acel fragment istoric, că el ar fi de vină pentru faptul că nu atrage interpretarea, că nu este destul de puternic în a rămâne atractiv pentru atitudinea hermeneutică. Totuşi, conjuncturile politice şi culturale pot abate interpretarea însăşi de la calea sa firească, fiind trecute astfel în umbră creaţii valoroase, pentru a fi vizate opere de valoare îndoielnică; aşadar, putem vorbi şi despre o „vină" a interpretării, care, motivată defectuos, nu se îndreaptă către creaţiile ce încă ne-ar mai putea vorbi. Cu istoria filosofiei româneşti s-a întâmplat, cred, la fel, într-o perioadă în care judecarea valorilor culturii noastre nu era un act liber, ci impus prin criterii străine culturii şi cu atât mai mult filosofiei. Astfel, au dispărut din raza interesului nostru cultural lucrări care au contribuit la însăşi constituirea culturii româneşti în forma în care o avem astăzi. Tocmai de aceea un plan editorial care îşi propune republicarea unor astfel de lucrări uitate – şi care, pe deasupra, înfăptuieşte ceea ce îşi propune – este de apreciat şi, mai mult, de consacrat, cultural, prin atitudini evaluatoare corespunzătoare.

Realitatea filosofică românească nu este una neproblematică, lipsită de accente autonegatoare, de „atitudini lăutăreşti", cum spunea Constantin Noica, sau de încercări de îndepărtare de „matricea stilistică" proprie, în intenţia apropierii de problematica înveşnicită a filosofiei şi onorată aiurea. Dorinţa de a fi la înălţimea marilor înfăptuiri filosofice, ca şi aceea de a fi contemporan cu creatorii recunoscuţi în acest domeniu, sunt atitudini nu doar firesti, ci chiar necesare pentru o cultură ce are grijă de sine.

Dar a avut grijă de sine cultura românească, atâta vreme cât, dezorientată, îşi căuta firea în afară de sine? Oricum, îmi pare că, după 1989, cultura românească a început să aibă grijă de ea, cu toate că – sau tocmai pentru aceasta – diversitatea punctelor de vedere asupra condiţiei sale a devenit un fel de propriu al său. Prin această grijă de sine a fost reinstituit demersul reflexiv, de lămurire de sine, în cultura românească.

Un anumit punct de vedere în privinţa culturii româneşti, pe un fragment semnificativ al ei – gândirea identitară – şi un anumit gest de grijă faţă de ceea ce s-a produs valoros la noi, odinioară, în planul problemei identităţii culturale, recunoaştem în cartea profesorului Constantin Schifirneţ pe care o recenzăm, carte ce adună studiile introductive la mai multe volume, apărute în Colecţia *Ethnos* de la Editura Albatros, precum şi alte studii publicate în reviste, toate având ca temă identitatea culturală românească şi drept concept structurant „ideea naţională". Autorul îşi propune să înfăţişeze „contribuţia gândirii româneşti la cunoaşterea unei teme atât de controversată cum este cea despre etnic, naţional, naţionalism". Studiile din acest volum prezintă opiniile unor oameni de cultură români în privinţa identităţii noastre etnico-psiho-culturale şi, totodată, schiţează o teorie asupra identităţii culturale româneşti. Materialul cărţii este ordonat în cinci părţi: *Conceptul de etnic şi naţiune*; *Naţiune şi stat*; *Psihologie etnică şi cultură naţională*; *Naţiune şi religie*; *Naţiune, timp şi revoluţie*.

Am putea crede că în era „postmodernă", marcată de prefaceri semnificative în planul gândirii politice (a se vedea conceptul de *postdemocraţie*) şi în cel al filosofiei (a se vedea ideea despre *sfârşitul filosofiei, distrucţia conceptelor ontologiei, apusul gândirii, gândirea slabă* etc.), o lucrare despre „ideea naţională" nu este binevenită. Totuşi, vom putea înţelege fenomenul „postmodern", cu toate prefacerile politice şi culturale pe care le instituie, dacă nu ne vom lămuri în privinţa „ideii

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XIV, nr.3–4, p. 317–320, Bucureşti, 2003

naţionale" în cultura noastră? Apoi, autorii români care au tematizat această problemă au tăcut definitiv? Sau, dimpotrivă, ei au pus probleme semnificative şi pentru noi? *Geneza modernă a ideii naţionale* răspunde la astfel de întrebări şi dovedeşte, prin ea însăşi şi prin cărţile pe care studiile cuprinse în volum le-au prefaţat, că tema gândirii identitare are încă forţă în spaţiul nostru cultural şi că ea va fi potenţată – şi nu numai la noi – în condiţiile accentuării procesului de globalizare. Căci nelămuriţi în privinţa identităţii proprii nu vom putea participa la unitatea cultural-politică ce se prefigurează în Europa; neştiind de noi, nu avem ce căuta acolo unde se întâlnesc numai cei ce vor să potenţeze valori create, până acum, în matricea lor culturală. Republicarea unor lucrări aparţinând, prin problematică, spaţiului identitar românesc, este un fapt cultural semnificativ şi, cred, important pentru cunoaşterea şi re-cunoaşterea de sine a culturii noastre.

Cartea de care ne ocupăm are, cum spuneam, o semnificaţie dincolo de suma studiilor pe care le adună; din ea putem reţine schiţa unei teorii asupra genezei culturii noastre moderne şi a filosofiei româneşti ca element al acesteia, teorie bazată pe valorificarea tradiţiei culturale româneşti, pe valorizarea operelor de seamă ale acesteia, îndeosebi a acelora care au tematizat „ideea naţională". Abordând temele nu dintr-un unghi ideologic, ci dintr-unul mai degrabă ştiinţific, lucrând potrivit unui plan şi folosind metode de analiză multinivelară şi comparativă a faptului cultural, propunând ipoteze de lucru şi căutând temeiuri suficiente pentru ideile susţinute, autorul realizează un discurs istorico-critic asupra ideii naţionale, pornind de la felul cum aceasta apare în scrierile autorilor români din sec. al XIX-lea şi al XX-lea.

Autorul socoteşte că există o „concepţie unică de cunoaştere a lumii" proprie unui popor, concepţie integrată în cultură. În privinţa culturii şi civilizaţiei noastre moderne, s-ar putea susţine că edificarea sa a fost posibilă prin preluarea unor „tipuri de gândire" aparţinând civilizaţiei apusene. Afirmaţia este, desigur, riscantă, dată fiind o altă idee a autorului: cultura unui popor este expresia modului său unic de a fi în lume. Interpretările la textele publicate în Colecţia *Ethnos*, cuprinse în volumul de faţă, tind către împăcarea acestor două idei ce par a fi opuse. Autorul aderă, tacit, la o poziţie înnobilată de tradiţia noastră culturală: formele apusene, deşi goale de conţinut în momentul adoptării lor, au modelat, în timp, „materialul românesc", ceea ce dovedeşte că acesta nu este cu totul diferit de cel occidental. Totuşi, însuşi „fondul spiritual românesc impunea şi un mod de gândire propriu".

Demnă de a fi consemnată este ideea filosofiei occidentale ca o „filosofie locală". Aşadar, tocmai acea filosofie care s-a perceput pe sine ca fiind universală, care a iscat în diverse culturi discuţii, polemici cu privire la universal şi local în filosofie, este ea însăşi locală. Felul în care autorul gândeşte argumentaţia acestei idei are şi sensul deschiderii unui spaţiu al discursului în care capătă semnificaţie tema posibilităţii filosofiei româneşti. Autorul este convins că o filosofie „se structurează şi în raport cu cultura în care fiinţează", iar cultura românească, având ca temei spiritualitatea ortodoxă şi ca mediu de afirmare un spaţiu situat „la răspântii de culturi şi civilizaţii", a îngăduit, ca element al conştiinţei sale de sine, o filosofie „a naţiunii române care conferă expresie raţionalităţii şi cugetării româneşti".

Lucrarea prof. C. Schifirneţ reactualizează contribuţii semnificative pe itinerariul gândirii româneşti despre propria-i identitate. Acesta este motivul pentru care ea ocupă, din chiar primul ei ceas „public", un loc ce nu va putea fi nesocotit de cei care caută să se lămurească în privinţa destinului culturii româneşti.

Viorel N. Cernica

IOANA PETRE, DAN BANCIU, ECATERINA BALICA, *Tineret, norme şi valori. Repere pentru o sociologie a tineretului,* Bucureşti, Editura Lumina Lex, 2002

Lucrarea *Tineret, norme şi valori,* elaborată de un colectiv de cercetători de la Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti" al Academiei Române, se bazează pe o experienţă de peste 25 de ani de studiere a problematicii tineretului, abordând o multitudine de faţete ale universului de valori, norme

şi atitudini definitorii pentru tinerii români de astăzi, şi realizând concomitent o paralelă cu orientările valorice ale tineretului din alte ţări europene, în primul rând din Ungaria.

Cartea este structurată pe două coordonate principale, acoperind atât aspecte de ordin teoretic cât şi, mai ales, rezultate ale investigaţiilor concrete efectuate de cei trei autori. Într-o primă parte a lucrării se insistă asupra specificităţii modului de raportare a tinerilor la valorile politico-civice, sociale şi morale ce decurg din imperativele europene contemporane; în partea a doua se apelează la tipul de analiză de problemă, abordându-se trei aspecte sociale majore în care tineri din România sunt implicaţi, şi anume: responsabilitatea socială a acestora, comportamente şi atitudini deviante în rândul adolescenţilor şi tinerilor, şi tineretul rural cu modalităţile sale specifice de adaptare la cerinţele şi restricţiile pe care le presupune societatea românească actuală.

Democraţia, libertatea, protecţia socială, protecţia minorităţilor şi grija faţă de mediul înconjurător, afirmarea identităţii naţionale reprezintă expresia principalelor coordonate valorice de natură politico-civică la care se raportează tinerii români. Din acest punct de vedere lucrarea scoate în evidenţă elementele atitudinale specifice acestui grup socio-demografic, abordând aceeaşi problematică prin raportare la tineretul din alte state europene şi, îndeosebi, prin prisma comparaţiei cu tinerii din Ungaria, unde s-a desfăşurat concomitent cercetarea, cu aceeaşi tematică şi aceeaşi metodologie.

Autorii subliniază faptul că pentru tinerii din România, aşa cum reiese din datele cercetării, prezintă o deosebită importanţă valorile juridice de tipul „respectarea drepturilor omului" şi „egalitatea în faţa legii" urmate de valorile sociale precum „protecţia socială", „lupta împotriva şomajului" sau „protecţia intereselor muncitorilor". Una dintre concluziile importante ale lucrării este afirmarea puternică a nevoii de respect faţă de lege, precum şi faţă de considerarea şi rezolvarea problemelor sociale. „Diferenţele dintre scorurile primite de valorile sociale şi cele juridice sunt însă foarte mici, astfel încât se poate spune că tinerii români de astăzi apreciază în măsură asemănătoare nevoia de respect pentru lege şi nevoile sociale, lucru care indică în mod direct sincopele din realitatea românească actuală în planul nerespectării legii şi al corupţiei, ca şi în cel al protecţiei sociale"(p.33). De altfel, şi alţi specialişti (ne referim aici la studiile realizate în cadrul Institutului de Cercetare a Calităţii Vieţii) apreciază că se manifestă în acest moment o orientare a populaţiei spre valorile socio-juridice de tip social-democrat, ca reacţie firească la existenţa unor fenomene sociale grave care se manifestă în societatea românească.

O atenţie deosebită este acordată de către autori problemelor legate de identitatea naţională şi de raporturile interetnice aşa cum sunt acestea percepute de tinerii din România, relevându-se concomitent atitudinile tinerilor din Ungaria faţă de alte naţiuni şi etnii, inclusiv faţă de minorităţile etnice din propria ţară.

Abordând cu realism, înţelepciune şi curaj probleme considerate, nu de puţine ori, „sensibile" şi „incomode" şi bazându-se pe datele cercetării concrete din cele două ţări*, autorii relevă că în ceea ce priveşte, de exemplu, încrederea reciprocă a românilor faţă de unguri şi a ungurilor faţă de români, şi „încercând o evaluare asupra preponderenţei atitudinilor etnocivice şi a celor naţionaliste, datele comparative ale acestei cercetări au scos în relief un tineret român mai înclinat spre etnocivism şi un tineret ungar mai înclinat spre naţionalism şi spre deprecierea românilor" (p. 137).

Studiind modul de raportare a tinerilor faţă de unele minorităţi, altele decât cele etnice şi atitudinea mai mult sau mai puţin tolerantă faţă de aceste grupuri (persoane dependente de droguri, de alcool, infectate cu virusul HIV/SIDA, homosexuali etc.) autorii relevă trei factori sociali importanţi care influenţează semnificativ toleranţa la diferenţă şi anume: moştenirea culturală, zona cultural-istorică de rezidenţă şi tipul de şcoală în care învaţă tinerii, acesta din urmă „dovedindu-se a fi un mediu cultural formativ redutabil, influenţând constant comportamentele civice ale acestora..." (p. 95).

Studiul stării de religiozitate le-a permis autorilor să releve câteva elemente legate de importanţa religiei în viaţa tinerilor. Au fost analizate „modul şi intensitatea cu care se manifestă sentimentele religioase, precum şi atitudinea lor faţă de formele, mai noi sau mai vechi, de religiozitate periferică (superstiţii, astrologie, paranormal etc.)" (p.156). S-a constatat un ataşament considerabil mai ridicat faţă

* Cercetarea din România, cuprinzând 2 049 subiecţi, s-a desfăşurat concomitent şi cu aceleaşi instrumente de lucru şi în Ungaria, pe un eşantion reprezentativ naţional de peste 3 000 subiecţi, fiind realizată de cercetători de la Institutul de Studii ale Minorităţilor din Budapesta, sub coordonarea prof. I. Szabo.

de credinţa religioasă la tinerii români în comparaţie cu tinerii din Ungaria. S-au evidenţiat, totodată, diferenţe notabile între tinerii din mediul rural şi cei din mediul urban „în sensul că satul românesc se dovedeşte, în ciuda tuturor transformărilor socio-culturale, un mai bun modelator al personalităţii tinerilor în conformitate cu valorile, principiile şi tradiţiile religioase"(p.162).

Analizei detaliate a opţiunilor etico-normative ale tinerilor din societatea românească îi este dedicat un capitol special (Capitolul VI) ca şi studierii responsabilităţii lor sociale înţeleasă ca „act de angajare a tinerilor în procesul acţiunii şi interacţiunii sociale, prin asumarea consecinţelor faţă de rezultatele acţiunilor lor"(p.173).

Din această perspectivă autorii constată că adoptarea de către tineri a unor atitudini şi comportamente responsabile a cunoscut importante transformări în perioada de tranziţie pe care o parcurge în prezent ţara noastră, sub cele patru ipostaze investigate (gradul de implicare în luarea unor decizii care îi privesc; trăsăturile morale care definesc responsabilitatea unui tânăr; principalii factori care definesc conduita; atitudinea tinerilor faţă de manifestările deviante şi/sau antisociale sancţionate moral sau juridic). Una dintre concluziile importante care au rezultat în urma cercetărilor a fost aceea că tinerii români sunt relativ bine orientaţi din perspectiva asumării responsabilităţii pentru reuşita sau eşecul lor în viaţă, „aproximativ 40% dintre ei considerând că succesul se datorează spiritului de prevedere şi organizare personală a activităţii lor, 62% fiind conştienţi că eşecul sau nereuşita lor socială li se datorează exclusiv lor"(p. 185).

Autorii semnalează un fapt, în opinia noastră îngrijorător, legat de rolul pe care se presupune că şcoala, ca şi alte instituţii cu atribuţii de formare şi educare, ar trebui să-l aibă în integrarea socială a tinerilor „ceea ce relevă lipsa de încredere a tinerilor în aceste instituţii, percepute ca nefiind capabile să le ofere un ghid valoric orientativ în viaţă"(p.187).

Opiniile tinerilor cu privire la corupţia din România se referă, printre altele, la cauzele care o determină şi potrivit rezultatelor investigaţiilor sociologice acestea sunt: absenţa unei legislaţii adecvate; imoralitatea unor funcţionari publici; implicarea unor lideri politici în afaceri private; lipsa de autoritate a instituţiilor statului; imoralitatea unor întreprinzători privaţi; existenţa unor mentalităţi învechite; politizarea funcţiilor administrative; defectele tradiţionale ale românilor. Potrivit aceleiaşi anchete de opinie, „dincolo de o serie de aprecieri contradictorii, opiniile tinerilor converg spre aprecierea fenomenului de corupţie ca fiind principalul inamic al reformei şi tranziţiei, care subminează structurile de autoritate şi de putere şi care lezează aşteptările multor indivizi în privinţa evoluţiei viitoare a vieţii lor sociale, a scăderii nivelului lor de trai şi a realizării reformei şi tranziţiei"(p. 213).

Atunci când se referă la ansamblul comportamentelor deviante sau imorale din societatea românească actuală, autorii volumului concluzionează că tinerii se raportează la acestea dintr-o perspectivă predominant normativă, în sensul identificării determinantelor lor cu carenţe la nivelul funcţionalităţii instituţiilor statului care sunt „incapabile să stopeze sau să prevină producerea acestor acte". Această „criză" a instituţiilor de control social este resimţită de tineri ca fiind alienantă şi demoralizatoare, întrucât conduce la o polarizare între „cei care se descurcă" şi prosperă, desfăşurând activităţi mai mult sau mai puţin licite, şi cei care au o conduită conformă cu cerinţele moralităţii şi legalităţii, dar care se află la limita minimei supravieţuiri sociale.

Capitolul consacrat tineretului rural din România reprezintă un studiu de caz deosebit de interesant. Sunt formulate, în urma unor analize comparative detaliate (tineret urban – tineret rural), o serie de caracteristici psiho-morale şi socio-economice specifice ale tineretului rural, trăsături care – în ansamblu – le permit autorilor să contureze un profil aparte al acestei categorii socio-demografice. Sunt, de asemenea, relevate elementele noi apărute în evoluţia proceselor de mobilitate socială şi teritorială în care sunt implicaţi tinerii din rural, remarcându-se în primul rând încetinirea drastică a ritmului acestora, precum şi inegalitatea şanselor sociale. Din această perspectivă, autorii semnalează un fapt de o mare gravitate şi anume accesul foarte redus pe care fiii de ţărani îl au spre nivelurile superioare de educaţie, ceea ce contribuie, o dată în plus, la scăderea calităţii vieţii pentru populaţia rurală, în ansamblul său.

Lucrarea *Tineret, norme şi valori* reprezintă un demers ştiinţific extrem de valoros, care îşi propune, şi reuşeşte pe deplin, să acopere, printr-o abordare realistă şi lucidă, lipsa studiilor care au ca obiect tineretul românesc din perspectiva problemelor şi dificultăţilor cu care se confruntă în prezent societatea românească.

Simona Raşeev

Dezbaterea „PROBLEME ACTUALE ŞI DE PERSPECTIVĂ ALE REFORMEI ÎN DOMENIUL JUSTIŢIEI PENTRU MINORI ŞI TINERI", Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti", Bucureşti, 21 mai 2003

În data de 21 mai 2003, Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti" al Academiei Române a organizat dezbaterea cu tema: *„Probleme actuale şi de perspectivă ale reformei în domeniul justiţiei pentru minori şi tineri"*. Aspectele abordate în cadrul acestei reuniuni ştiinţifice au vizat principiile şi oportunităţile de funcţionare şi implementare, în România, a elementelor de justiţie restaurativă şi, în general, a măsurilor alternative la detenţie, precum şi beneficiile pe care acestea le pot aduce, atât în sfera justiţiei penale, cât şi în cea a vieţii sociale.

La acest eveniment au luat parte cercetători, profesori, specialişti, reprezentanţi ai instituţiilor de drept şi ai organizaţiilor non-guvernamentale. Seminarul s-a bucurat de participarea extraordinară a lui Kevin Heines, reprezentantul Departamentului pentru Dezvoltare Internaţională al Guvernului Marii Britanii, expert pe probleme de justiţie restaurativă.

Cuvântul de deschidere a fost rostit de directorul Institutului de Sociologie „Dimitrie Gusti" al Academiei Române, prof. univ. dr. Ilie Bădescu.

În intervenţia sa, care a avut menirea de a introduce participanţii în problematica dezbaterii, prof. univ. dr. Sorin M. Rădulescu a arătat că instituirea şi extinderea aplicării practicilor de justiţie restaurativă au fost determinate de eşecul acţiunilor de recriminalizare, de criza pe care aceste acţiuni au indus-o în sistemul penitenciar şi de incapacitatea lor de a oferi un răspuns viabil problemei reabilitării sociale a delincvenţilor.

La rândul său, Aurelia Willie, director al Direcţiei de Reintegrare Socială şi Supraveghere din Ministerul de Justiţie şi unul dintre promotorii, în România, a acestei concepţii inovatoare în materie de sancţiuni şi pedepse, consideră că orientarea spre adoptarea modelelor comunitare de administrare a justiţiei trebuie analizată în contextul unei teorii general valabile a cauzalităţii fenomenului infracţional. În opinia sa, intensificarea eforturilor politice în direcţia promovării şi dezvoltării noilor opţiuni juridice se fundamentează „nu numai pe cerinţele care decurg din respectarea drepturilor omului cât şi pe inabilitatea instituţiei penitenciare de a reeduca şi resocializa tinerii". Referindu-se la situaţia din România, Aurelia Willie a arătat că alternativele la pedeapsa cu închisoarea pot fi eficiente, iar exemplul oferit, în acest sens, l-a constituit activitatea serviciilor de probaţiune. În final, Aurelia Willie a prezentat câteva dintre propunerile legislative de modificare şi completare a actualului Cod Penal, apreciate a spori impactul pozitiv al măsurilor de acest tip:

- introducerea unui nou mod de clasificare a infracţiunilor în funcţie de gravitatea faptei, în crime şi delicte, pentru acestea din urmă aplicându-se ca pedeapsă principală munca neremunerată în beneficiul comunităţii, supravegheată de serviciile de probaţiune;
- introducerea, ca instituţii de drept penal, a amânării hotărârii judecătoreşti şi a scutirii de pedeapsă cu supunerea la probă a inculpatului sub supravegherea probaţiunii şi cu obligarea acestuia de a urma programe special iniţiate în funcţie de personalitatea acestuia şi de mediul social;
- extinderea măsurilor de individualizare judiciară a executării;
- îmbunătăţirea măsurilor educative pentru minori, prin introducerea supravegherii specializate a acestora de către serviciile de reintegrare socială;

• introducerea unei perioade de supraveghere postliberatorie a persoanei condamnate.

România se află în întârziere în aplicarea principiilor umaniste ale dreptului penal, a subliniat prof. univ. dr. Dan Banciu. Analizând statisticile oficiale, Dan Banciu a arătat că, deşi în anul 2000 procentul tinerilor condamnaţi la pedeapsa cu închisoarea a scăzut, în mod complementar crescând ponderea celor supuşi sancţiunilor non-privative de libertate, valorile înregistrate sunt încă departe de nivelul dezirabil.

Ce este însă justiţia restaurativă? Kevin Haines respinge punctul de vedere dominant, potrivit căruia justiţia restaurativă reprezintă procesul de „reparaţie" a daunelor şi a prejudiciilor aduse victimei de către agresor, susţinând imposibilitatea de a se cuantifica suferinţa victimei în termeni monetari. Justiţia restaurativă, susţine specialistul britanic, trebuie să reflecte înainte de toate interesele copilului şi, de aceea, orice intervenţie de acest tip trebuie să se focalizeze, în primul rând, asupra comportamentului minorului şi asupra posibilităţilor de a preveni reiterarea conduitei sale delincvente.

Lucian Stanciu, cercetător la Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti" al Academiei Române, a propus în acest sens înlocuirea noţiunii de „justiţie restaurativă" cu cea de „justiţie recuperatorie", accentuând astfel ideea conform căreia prin intermediul acestor practici se reuşeşte nu atât „restituirea", cât mai degrabă „recuperarea" personalităţii minorului şi a legăturilor sociale rupte. Stanciu a arătat, în continuare, că ceea ce în prezent teoreticienii numesc justiţie restaurativă reprezintă de fapt o „dimensiune permanentă a civilizaţiei umane", fiind regăsită de-a lungul timpului la diferite comunităţi aborigene.

În comparaţie cu sistemul justiţiei retributive clasice, justiţia restaurativă are o serie de avantaje asupra prezentării cărora s-a oprit Cătălin Ganea, director al Fundaţiei Familia şi Ocrotirea Copilului şi coordonatorul celor două centre experimentale de justiţie restaurativă din Bucureşti şi Craiova. Implicarea făptuitorului, victimei şi a comunităţii în abordarea pozitivă a conflictului, posibilitatea acordată făptuitorului de a conştientiza dimensiunea răului făcut şi de a încerca să aducă reparaţii persoanei vătămate, posibilitatea oferită victimei de a-şi recâştiga încrederea în sine şi controlul asupra vieţii, implicarea părţilor în găsirea unei soluţii negociate şi nu a uneia impuse, crearea premiselor pentru reducerea riscului de recidivă, evitarea supraîncărcării instanţelor de judecată constituie, în opinia sa, principalele argumente care reclamă necesitatea adoptării justiţiei restaurative în cadrul strategiilor penale globale. Ganea a evidenţiat şi elementele specifice programului de justiţie restaurativă din România, obiectivele acestuia, grupul ţintă, aria de intervenţie juridică, tipul activităţilor desfăşurate.

Modalităţile de evaluare a proiectelor cu caracter experimental au fost aduse în discuţie de Ion Durnescu, inspector la Direcţia de Reintegrare Socială şi Supraveghere din Ministerul de Justiţie. Un experiment, a arătat acesta, nu poate fi evaluat ca un proiect de sine stătător, bine stabilit, care are anumite reguli şi obiective precise. El trebuie evaluat din punct de vedere al fezabilităţii, al posibilităţii de realizare. Durnescu a subliniat de aceea necesitatea adoptării unui model integrat de evaluare axat pe cel puţin 4 dimensiuni: *evaluarea centrată pe parteneri* urmăreşte să surprindă opiniile şi sugestiile magistraţilor, poliţiştilor, consilierilor de reintegrare referitoare la funcţionarea proiectelor şi la modalităţile de optimizare a acestora; *evaluarea centrată pe beneficiar* urmăreşte să măsoare gradul de satisfacţie şi modificările de atitudine şi comportament; *evaluarea legislativă* îşi propune să identifice compatibilitatea dintre prevederile legislative existente şi aplicarea principiilor justiţiei restaurative; şi *evaluarea instituţională,* care să urmărească consacrarea legislativă a instituţiilor specializate.

Margareta Fleşner, cercetător la Institutul de Cercetare şi Prevenire a Criminalităţii de pe lângă Inspectoratul General al Poliţiei se întreabă însă, dacă şi în ce măsură societatea românească şi mai ales instituţiile de profil sunt pregătite pentru această nouă viziune asupra mecanismelor justiţiei. Fleşner a atras astfel atenţia asupra unei condiţii esenţiale pentru succesul acestor programe şi anume instruirea. Mariana Roman, directoarea Departamentului de Prevenire, din cadrul aceluiaşi institut, a arătat că o dată înţelese principiile de funcţionare a sistemului de justiţie restaurativă rămân de clarificat o serie de aspecte metodologice ce ţin de formele de materializare şi punere în aplicare a acestuia.

Dana Sicoe, consilier al Serviciului de Reintegrare Socială şi Supraveghere de pe lângă Tribunalul Bucureşti, a prezentat concluziile preliminare ale unui studiu pilot ce a avut drept obiectiv

estimarea şanselor de reinserţie socială a minorilor arestaţi preventiv, iar Ion Vlăduţ, conferenţiar universitar la Academia de Poliţie „Al. I. Cuza" şi la Universitatea „Spriu Haret", a adus în discuţie noile forme de manifestare ale delincvenţei juvenile, legate de evoluţiile recente înregistrate în domeniul noilor tehnologii informaţionale.

Sperăm ca dialogul ştiinţific în acest domeniu, de maximă actualitate şi importanţă – al noilor orientări în sistemul sancţionator pentru minori – să continue, prin reiterarea manifestărilor de acest gen, în cadrul cărora să fie însă abordate şi o serie de aspecte de ordin metodologic şi procedural care să permită definitivarea modalităţilor practice de implementare a acestora.

Cristina Dâmboeanu

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Year XIV, nos. 3–4 • 2003

SUMMARY

TOPICALITY AND PERENNIALITY OF C. RĂDULESCU- MOTRU'S SOCIAL THINKING

MARIN DIACONU, A fruitful collaboration 155
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Energetical Personalism – Original Philosophical Doctrine of C. Rădulescu-Motru 157
VIOREL N. CERNICA, The Concept of Human Being in the Personalist – Energetical Theory of Culture 195
CONSTANTIN ASLAM, Romanian Identity at the Beginning of the XXth Century. Constantin Rădulescu-Motru and His Project of the Romanian Specificity Pattern 211
MARIN DIACONU, C. Rădulescu-Motru and the Romanian Academy 227

CRIMINALITY AND DELINQUENCY

DAN BANCIU, Historical Marks in the Building of Criminology and Sociology of Crime in Romania 239
SORIN M. RĂDULESCU, MONICA C. PĂTRIOARĂ, Sexual Abuse on Minors as A Social Problem 247

RESTITUTIONS

Professor Henri H. STAHL at the Anniversary of 80 Years old – Interview Taken by Mircea Bunea. 273

COMMENTS

MARIA COBIANU-BĂCANU, "The Voices of the Poor", Listened to by Deepa Narayan 289
IRINA CRISTEA, The Monographic Research of Social Reality – Scientific Research Program 307

REVIEWS AND READING NOTES

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, *Modern Genesis of the National Idea. Ethnical Psychology and Romanian Identity* (Geneza modernă a ideii naţionale. Psihologie etnică şi identitate românească), Bucharest, Albatros Publishing House, 2001 (Viorel N. Cernica); IOANA PETRE, DAN BANCIU, ECATERINA BALICA, *Young People, Norms, and Values. Marks for a Sociology of The Young* (Tineret, norme şi valori. Repere pentru o sociologie a tineretului), Bucharest, Publishing House Lumina Lex, 2002 (Simona Raşeev) 317

SCIENTIFIC LIFE

The Debate "Present-day and Future Problems of the Reform in the Field of Justice for Minors and Youngsters" Institutul de Sociologie „Dimitrie Gusti", 21 mai, 2003 (Cristina Dâmboeanu) 321

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 153–325, Bucureşti, 2003

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Année XIV, N^os 3–4 • 2003

SOMMAIRE

L'ACTUALITÉ ET LA PÉRENNITÉ DE LA PENSÉE SOCIALE DE C. RĂDULESCU-MOTRU

MARIN DIACONU, Une collaboration fructueuse 157
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Le personnalisme énergétique – doctrine philosophique originale de C. Rădulescu-Motru 157
VIOREL N. CERNICA, La notion d'homme dans la théorie du personnalisme énergétique de la culture 195
CONSTANTIN ASLAM, L'identité roumaine au début du XX^ème siècle. Constantin Rădulescu-Motru et le projet de modèle de la spécificité roumaine 211
MARIN DIACONU, C. Rădulescu Motru et l'Académie Roumaine 227

CRIMINALITÉ ET DÉLINQUANCE

DAN BANCIU, Repères historiques dans la constitution de la criminologie et de la sociologie du crime en Roumanie 239
SORIN M. RĂDULESCU, MONICA C. PĂTRIOARĂ, Le problème social des abus sexuels sur les mineurs 247

RESTITUTIONS

Le Professeur HENRI H. STAHL à quatre-vingts ans – Interviewé par Mircea Bunea 273

COMMENTAIRES

MARIA COBIANU-BĂCANU, «Les voix des pauvres» perçue par Deepa Narayan 289
IRINA CRISTEA, L'étude monographique de la réalité sociale – un programme de recherche scientifique 307

COMPTES-RENDUS ET NOTES DE LECTURE

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, *La genèse moderne de l'idée nationale. Psychologie ethnique et identité roumaine* (Geneza modernă a ideii naţionale. Psihologie etnică şi identitate românească), Bucarest, Éditions Albatros, 2001 (Viorel N.Cernica); IOANA PETRE, DAN BANCIU, ECATERINA BALICA, *La jeunesse, normes et valeurs. repères pour une sociologie de la jeunesse* (Tineret, norme şi valori. Repere pentru o sociologie a tineretului), Bucarest, Éditions Lumina Lex, 2002 (Simona Raşeev) 317

LA VIE SCIENTIFIQUE

„Les problèmes actuels et de perspective de la réforme dans le domaine de la justice concernant les mineurs et les jeunes", débat à l'Institut de Sociologie „Dimitrie Gusti", 21 mai 2003 (Cristina Dâmboeanu) 321

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 153–327, Bucureşti, 2003

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

(ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

În atenţia colaboratorilor noştri:

Vă rugăm să aveţi în vedere ca studiile şi articolele trimise redacţiei noastre să fie de aprox. 10 pag. (cca 3000 semne/pag). Primim la redacţie materialele procesate pe suport magnetic prin e-mail: insoc@insoc.ro. sau prin Fax: 411 85 32.

De asemenea, vă rugăm să însoţiţi materialul dv. de un rezumat (aprox. $^1/_2$ pag.) în limba engleză sau în limba română, şi de o scurtă prezentare a autorului (titluri ştiinţifice, instituţia, domenii de interes, lucrări publicate).

Menţionăm că *responsabilitatea, cu privire la originalitatea şi conţinutul materialelor trimise, revine autorului.*

Comenzile din ţară şi din străinătate se primesc la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti, România, P.O. Box 5–42, tel. 4021–411 90 08, 4021–410 32 00, fax. 4021–410 39 83, e-mail: edacad@ear.ro; www.ear.ro

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., Şos. Viilor, nr. 101, bl. 1, sc. 4, ap. 98, parter, sector 5, Bucureşti, România, P.O. Box 77–19, tel: 4021–301 87 86, fax: 4021–335 02 96

RODIPET S. A., Piaţa Presei Libere, nr 1, sector 1, Bucureşti, România, P.O. Box 33–57, tel: 4021–618 51 03, fax: 4021–222 64 07

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ISSN 1224–9262

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XIV, nr. 3–4, p. 153–327, 2003